Theologische Studien und Kritiken


ANDOVER THEOL. SEMINARY
APR 4 1906
LIBRARY.


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben
von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1905, erstes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.
1905.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): M 16; pro Heft: M 4.50.

1. Oktober 1904.



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und **D. F. Loofs**

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und **D. E. Haupt.**

Achtundsiebzigster Jahrgang.

1905.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.
1905.

Abhandlungen.

1.

Sakrament und Symbol im Urchristentum.

Von

Professor **von Dobschütz** in Straßburg.

Die Frage nach der Bedeutung der Sakramente ist jetzt praktisch wie theoretisch viel verhandelt. Gegenüber einer weitverbreiteten Strömung, die z. B. in Jean Révilles „Modernes Christentum" zum Ausdruck gelangt, die eine Religion ohne Sakrameten verlangt, hat M. Kähler in seiner von echt evangelischem Geiste getragenen Schrift „Die Sakramente als Gnadenmittel" die Frage: „Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht?" kraftvoll bejaht. Da greift die „religionsgeschichtliche" Exegese ein und behauptet: auf die reformatorische kommt es gar nicht an, sondern auf die urchristliche, und diese ist eine völlig andere als jene und für uns Evangelische unannehmbar; denn sie ist durch und durch katholisch; sie entstammt nicht dem Evangelium Jesu, sondern dem außerchristlichen religiösen Synkretismus [1]).

1) Ich habe in erster Linie im Auge W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung, Göttingen 1903. Über die reiche Literatur orientiert am besten H. Holtzmann, Sakramentliches im Neuen Testament. Archiv für Religionswiss. VII, 1904, 58—69. Außer H. Holtzmann, Neutest. Theol. II, 175 f. Pfleiderer, Urchristentum [2] I, 295 ff., II, 495 ff., Harnack, Mission 168 ff. kommen als Vertreter „religionsgeschichtlicher" Auffassung besonders A. Eich=

Waren wir bisher gewohnt, die Exegese den Wandlungen der dogmatischen Anschauungen [1]) folgen zu sehen — derart, daß sie, wo die Sakramente hochgeschätzt wurden, auch reichliche Belege dafür aus dem Neuen Testament beizubringen sich bemühte, wo man von Sakramenten nichts wissen wollte, die betreffenden Stellen symbolisch deutete —, so liegt die eigentümliche Komplikation der neuesten exegetischen Phase darin, daß man bei einer dem Sakramentsgedanken durchaus abholden Grundstimmung sich doch historisch gebunden fühlt, ihn im Urchristentum als vorhanden anzuerkennen. Ich habe über den hierin liegenden Fortschritt zu wirklich geschichtlicher Exegese und die damit verbundene Gefahr einer verkehrten Altertümelei anderwärts gehandelt, ebenso den Nutzen einer richtig gehandhabten religionsgeschichtlichen Vergleichung vollauf anerkannt [2]).

Ich möchte hier zeigen, 1) daß diese neueste Exegese ein vielfach übersehenes oder doch unterschätztes Moment der urchristlichen Auffassung zur Geltung bringt, ohne doch dem Sinne des Urchristentums ganz gerecht zu werden; 2) daß die religionsgeschichtliche Vergleichung uns gerade das völlig Eigenartige, nur aus dem Evangelium zu Begreifende dieses urchristlichen „Sakraments"gedankens erkennen läßt.

I.

Der exegetische Befund.

Heitmüller S. 15 [3]) nennt es eine Binsenwahrheit, die er jedoch der neueren liberalen und Vermittelungstheologie gegenüber nach

---

horn, Das Abendmahl im N. T., 1898; Bousset, Religion des Judentums 435 ff.; Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T. 83 ff. und 182 ff. Dieterich, Mithrasliturgie 106 ff. 175 ff. in Betracht. Erst während des Druckes kamen mir O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchristentum, Z. f. ntl. Wiss. 1904, 89—120 und C. Clemen's Antrittsvorlesung: Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904, zu Gesicht.

1) Diese sind für das 19. Jahrhundert meisterhaft dargestellt in H. Schultz, Die Lehre vom heiligen Abendmahl 1886, 1—82.

2) Probleme des apostolischen Zeitalters 1903, 75 ff. 121 ff.

3) Vgl. schon Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894, 106 f. 116; Holtzmann, Neutest. Theol. II, 179.

drücklich geltend machen zu müssen glaubt, daß die Fragestellung, ob nur Symbol oder Sakrament, eine durchaus moderne sei; für jene Zeit seien Kulthandlungen freilich Symbole, aber niemals nur Symbole gewesen. Das ist richtig und doch auch wieder nicht. Die Fußwaschung z. B. ist nach ihrer ursprünglichen Deutung Joh. 13, 12ff.[1]) eine rein symbolische Handlung, ein Anschauungsunterricht in demütig dienender Liebe; nur als solche hat sie die Christenheit auch weiterhin geübt (1 Tim. 5, 10) und wird sie — freilich im Zerrbild prunkvoller Zeremonie — noch jetzt im Vatikan und an katholischen Höfen vollzogen. Trotz des hier deutlich vorliegenden Mandatum divinum zur Wiederholung ist daraus kein Sakrament geworden[2]). Die Handauflegung andererseits ist damals gewiß nie als lediglich symbolischer Akt gedacht worden: immer vermittelt sie wirksam irgendwelche Segnungen[3]), sei es Heilung für Kranke[4]), sei es Heiligung und Weihung zu einem Beruf[5]); vor allem gilt sie als Medium der Mitteilung des heiligen Geistes[6]). Die Wirkungen werden ja in der Apostelgeschichte sehr anschaulich realistisch geschildert: ekstatische Zustände, Prophetenrede, Glossolalie. Auch die Anhauchung Joh. 20, 22 ist gewiß nicht nur symbolisch gemeint: „Nehmet hin den heiligen Geist“ weist auf reale Übertragung. Immerhin ist beachtenswert, daß zweierlei Riten der Geistesmitteilung vorhanden sind, und daß es Stellen genug gibt, wo der Geist auch ohne solche Vermittelung auf den Menschen kommend gedacht wird: beim Pfingstwunder, im Hause des Cornelius während der Predigt des Petrus und an den meisten Stellen bei Paulus, der überhaupt — wie schon Gunkel lichtvoll gezeigt hat — eine von der gemeinchristlichen stark abweichende feinere

1) Über 13, 9ff. s. unten S. 6 und 17.

2) Eine Ausnahme aus dem 4. Jahrhundert s. bei Anrich 211.

3) Mark. 10, 16.

4) Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; Apg. 9, 17; 28, 8.

5) Apg. 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6.

6) Apg. 8, 17ff.; 19, 6. A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit 225, geht von einer unbewiesenen Voraussetzung aus, wenn er sagt: „Es entspräche dem Geist der Urchristenheit nicht, wollten wir annehmen, daß man die Geistesmitteilung als eine Wirkung der Handauflegung faßte.“

und innerlichere Anschauung von dem Wirken des Geistes auf den Menschen hat.

Gleiches gilt von Taufe und Abendmahl. Man wird den urchristlichen Anschauungen nicht gerecht, wenn man sie im Sinne moderner Theologie zu Symbolen sublimiert, bei denen aller Nachdruck auf das menschliche Handeln fällt, sei es, daß man in ihnen Gemeinschaftszeichen, Bekenntnisakte oder sonst etwas dieser Art sehen will. All diese Beziehungen finden sich auch. Aber daneben werden ohne Zweifel durchaus reale göttliche Wirkungen von ihnen als Sakramenten ausgesagt.

A. a) Für die Taufe wird auszugehen sein von der bekannten großen Erörterung in Röm. 6, 1—11. Es handelt sich hier um eine mit der Taufe übernommene Verpflichtung. V. 3: der Christ ist in Christi Tod getauft; V. 4: so ist er durch die Taufe mit Christus begraben, um Christi Erweckung entsprechend in neuem Leben zu wandeln; V. 5: die Todesgemeinschaft verbürgt Auferstehungsgemeinschaft; diese aber ist zunächst sittlich gedacht, V. 6 f.: der Sündenleib ist abgetan, daß wir der Sünde nicht mehr dienen; höchstens in zweiter Linie läßt sich V. 8 f. auf das jenseitige „mit Christus leben" beziehen; in V. 10 lenkt der Gedanke sofort wieder auf das sittliche zurück: „Erachtet euch als tot für die Sünde, lebend für Gott in Christus", woran sich in V. 12 ff. weitere Paränese schließt. — Ähnlich ist es Kol. 2, 11—13, nur daß hier das Bild von dem Mitbegraben- und Miterwecktsein fortwährend gekreuzt wird durch das andere von der nicht mit Händen gemachten Beschneidung; dabei ist neben dem strittigen ἐν ᾧ, dessen Beziehung auf βάπτισμα (von Soden) statt auf Christus (Haupt) sehr zweifelhaft ist, als das Mittel des συνεγερθῆναι unzweideutig der Glaube genannt; V. 13: tot in Sünden sind sie mit Christus lebendig gemacht worden durch die Sündenvergebung. Ein anderes Bild, das auf den gleichen Gedanken voller Einheit mit dem verklärten Herrn hinauskommt, bietet Gal. 3, 27: „Wer auf Christum getauft ist, hat Christum angezogen"; auch hier geht übrigens V. 26 unmittelbar voraus: „Ihr seid Gottes Söhne durch den Glauben an Jesum Christum", und V. 28 wird der Gedanke auf den der

Gemeinschaftseinheit übergelenkt: „Ihr seid — ob Jude oder Heide, Knecht oder Freier, Mann oder Weib — alle eins in Christus Jesus". Diesen Gedanken hebt noch schärfer 1 Kor. 12, 13 heraus: „In einem Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft, sei's Juden oder Heiden, Knechte oder Freie, und mit einem Geist getränkt"; hier ist bemerkenswert, daß der Geist als das wirkende Prinzip erscheint. Schließlich hat Paulus noch den Gedanken der Abwaschung: 1 Kor. 6, 11: „Ihr waret Lastermenschen, aber ihr seid abgewaschen, seid geheiligt, seid gerecht gemacht in Kraft des (bei der Taufe ausgesprochenen) Namens Jesu und des (dabei euch verliehenen) Geistes Gottes."

Kein Zweifel: für Paulus ist mit der Taufe etwas geschehen; ein Neues ist geworden; sie ist ihm nicht nur Sinnbild von etwas, das werden soll; er verknüpft damit reale Wirkungen. Er weiß sich und alle Getauften in wirklicher, erfahrbarer Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, in wirklichem Besitze des Geistes Gottes — und in jener Gemeinschaft, kraft dieses Besitzes zur Einheit untereinander verbunden; die Sünde ist abgetan, ist vergeben, hat keine Macht mehr über sie; dafür ist ihm der Taufakt nicht bloß Symbol, es ist der Akt, bei dem seiner eigenen Erfahrung nach all das ihm wirklich zuteil bezw. gewiß geworden ist.

Aber nirgends sehen wir ihn von dem Wasser reden, als hätte dieses — wie es doch nach späterer katholischer Sakramentsanschauung der Fall ist — vermöge irgendwelcher Epiklese in sich magisch-sakramentale Wirkungskraft. Auch die Handlung als solche tritt nirgends isoliert auf, so daß wir ein Recht hätten mit Heitmüller von ex opere operato zu reden — schon die Herbeiziehung eines solchen Begriffs der spät katholisch-scholastischen Theologie und seine Rücktragung in die urchristliche Zeit mit ihrer durch und durch glaubensvollen Auffassung all dieser Dinge muß verwirrend wirken! —: überall erscheint als das Wirkende der Herr bezw. der Geist und steht dabei als das Empfangende der menschliche Glaube.

b) Nicht anders ist es mit den sonstigen urchristlichen Äußerungen zur Sache; es wiederholen sich die meisten Bilder: nach Eph. 5, 26 ist die Taufe das reinigende Wasserbad, durch das

der Herr selbst sich seine Gemeinde in Kraft seines Wortes heiligt; 1 Petr. 3, 21 betont, daß die Taufe nicht nur äußerliche Abwaschung des fleischlichen Schmutzes, sondern Bitte an Gott um ein gutes Gewissen, zugleich aber eine rettende Tat Gottes vermittels der Auferstehung und Erhöhung des Herrn ist. Hebr. 10, 22 werden ähnlich die äußere und innere Seite: Abwaschung des Leibes mit reinem Wasser und Reinigung des Herzens von schlechtem Gewissen zusammengefaßt; offenbar gilt das eine als mit dem anderen gegeben; beides aber ist passivisch, also als Heilserfahrung der Menschen, als Tat Gottes gedacht. Als Mittel der Sündenvergebung und des Geistesempfanges gilt die Taufe, unter Voraussetzung der *μετάνοια*, auch Apg. 2, 38; Apg. 22, 16 ist *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου* ein Hendiadyoin; das Mittel ist Anrufung des Namens Jesu. So heißt in Tit. 3, 5f. die Taufe Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den reichlich durch Jesus Christus auf die Christen ausgegossenen heiligen Geist; und wie in 1 Petr. 3, 21 ist dies eine rettende Tat Gottes. Den Gedanken völliger Sündentilgung im Bilde ganzer Abwaschung finde ich auch Joh. 13, 10 in dem Wort bei der Fußwaschung: „Wer gebadet (getauft) ist, bedarf nur des Fußwaschens; als ganzer ist er rein“ — ein Gedanke, der gewiß nicht zur ursprünglichen Symbolik der Fußwaschung gehört, sondern sie künstlich mit der Taufe in Verbindung setzen will; die Reinigung ist nach 15, 3 ursprünglich an das Wort Jesu, seine Heilsverkündigung geknüpft gedacht, nicht an das Sakrament. Sonst ist bei Johannes nur noch 3, 5 von der Taufe die Rede: „Wiedergeboren aus Wasser und Geist“, auch hier ist aber die Anspielung auf das Taufwasser, wie der Zusammenhang beweist, ein sakramentaler Zusatz: ursprünglich war nur vom Geiste die Rede [1]).

Tritt hier überall die eigentümlich paulinische Christusmystik zurück zugunsten stärkerer Betonung des Geistesempfanges, so ist

---

1) S. Wendt, Johannesevangelium 112f., der in *ὕδατος καὶ* einen Zusatz des Evangelisten sieht; Kirsopp Lake, The influence of textual criticism on the exegesis of the N. T. 1904, 15ff. sucht die Ausscheidung auch textkritisch zu rechtfertigen.

das doch nur verschiedene Form für die gleiche Sache; ebenso entspricht die starke Hervorhebung der Sündentilgung dem paulinischen Grundgedanken. Entscheidend ist, daß nirgends eine rein symbolische Auffassung als eines darstellenden menschlichen Handelns, eines Bekenntnisaktes oder wie sonst moderne Theologie es wendet, sich findet. Es ist immer an ein wirksames Handeln Gottes dabei gedacht: neben die menschliche Bitte um ein gutes Gewissen tritt sofort Gottes rettendes Tun. Aber obwohl hier meist das Wasser hervorgehoben wird, kann man doch nicht von einer magisch-sakramentalen Wertung desselben sprechen; denn irgendwie tritt immer noch der Glaube als wesentlich beteiligt hervor, am deutlichsten in der Apostelgeschichte, wo „glauben und sich taufen lassen" stehende Formel ist (2, 41; 8, 12; 16, 15. 33; 18, 8). Höchstens von einer Gefahr kann man reden, die sich in der Verschiebung des Schwerpunktes von der Handlung auf das Element anbahne: in der Tat ist später daraus die katholische Sakramentsanschauung erwachsen. Der erste, bei dem von einer Weihe des Wassers, von der z. B. die Didache noch nichts weiß, die Rede ist, ist Ignatius, der ad Eph. XVIII, 2 darin den Zweck der Taufe Jesu selbst erblickt [1]).

Recht hat Heitmüller also sowohl für Paulus als für das sonstige Urchristentum darin, daß die rein symbolische Fassung der Taufe, wie sie die moderne Theologie in weitem Maße auch exegetisch vertritt, den Anschauungen des Urchristentums nicht gerecht wird. Vereinigung mit dem Herrn, Empfang des heiligen Geistes, Lebenserneuerung, Sündentilgung sind für Paulus und seine Zeitgenossen erfahrene Realitäten, und diese verbinden sich ihnen mit der Taufe derart, daß sie geradezu an diese kultische Handlung gebunden zu sein scheinen.

Scheinen betone ich. Denn (wie auch Heitmüller S. 15 zugibt) es finden sich genug Stellen, wo Paulus die gleichen Erfahrungen zum Ausdruck bringt, ohne der Taufe zu gedenken. Er sagt Gal. 2, 19f.: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, um Gotte zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt.

1) Vgl. dazu J. Bornemann, Die Taufe Christi, 1896, 31ff.

So lebe nun nicht mehr ich, Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich selbst für mich dahingegeben hat.“ Wir haben kein Recht, hier irgendwie Gedanken an die Taufe als das agens der unio mystica einzuschieben. Paulus redet vom Glauben. So ist auch 1 Kor. 12, 13 das Einheitschaffende nicht das Sakrament, sondern der heilige Geist, der bei den Sakramentshandlungen mitgeteilt werden kann, aber durchaus nicht daran gebunden ist. Wer will beweisen, daß Paulus überall, wo er von Geistesempfang redet, an sakramentale Vermittelung gedacht habe. Er sagt ausdrücklich Gal. 3, 2: „Der Geist stammt aus der Glaubenspredigt“. Ich kann auch nicht zugestehen, daß Kol. 1, 13 oder 3, 1—4 ohne weiteres von der Taufe verstanden werden müßten. Ob Paulus hier und da die Taufe, die für ihn ja ein Komplementbegriff zum Glauben ist, im Sinne gehabt hat, können wir nicht wissen; wir dürfen uns nur an solche Stellen halten, wo er davon redet, und deren sind es wenige.

Schon dies, daß alle als Wirkungen der Taufe in Betracht kommenden Segnungen auch unabhängig von jener erlangt werden können als unmittelbare Wirkungen der Erfassung der Gnadenbotschaft des Evangeliums im Glauben, spricht gegen eine sakramentale Wertung der Taufe im späteren katholischen Sinne. Denn dazu gehört unbedingt, daß sie conditio sine qua non, einziges Mittel zur Erlangung des Heils sei. Nun wird freilich im Urchristentum allgemein vorausgesetzt, daß alle Gläubigen auch getauft werden, und so wird von der Taufe ebenso wie vom Glauben rettende Wirkung ausgesagt; aber es ist charakteristisch, daß sich die negative Wendung dazu nicht findet. Mark. 16, 16 heißt es: wer glaubt und getauft wird, wird gerettet — als Gegensatz ist nur ὁ ἀπιστήσας genannt. Erst bei Hermas, an der Grenze des Urchristentums, wird die Taufe als heilsnotwendig für alle, auch die Väter des alten Bundes bezeichnet! [1]).

Zu dem ex opere operato wirkenden Sakrament im katholischen

1) Sim. IX, 16; Vis. III, 3, 5; vgl. Clem. Rec. I, 55 (doch vgl. X, 2); Hom. XIII, 13; XI, 25.

Sinne gehört sodann, daß ein dazu besonders Befähigter es in streng ritueller Form ausübe. Im Urchristentum suchen wir vergeblich nach derartigem: ganz im Gegenteil sehen wir, daß die Nächstberechtigten, ein Paulus, ein Petrus, diese kultische Handlung als etwas Untergeordnetes den Gehilfen überlassen. Von Petrus heißt es in der Corneliusgeschichte, Apg. 10, 48, nicht: „er taufte sie“, sondern: „er hieß sie taufen im Namen Jesu Christi“, und Paulus erklärt 1 Kor. 1, 17: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen“ [1]). Das entspricht gewiß nicht späterer sakramentaler Hochschätzung der Taufe.

Gewiß ist Paulus selbst getauft worden, und diese seine Taufe hat auch für ihn große Bedeutung gehabt; neben ἐβαπτίσθητε Gal. 3, 27 steht Röm. 6, 3 ὅσοι ἐβαπτίσθημεν. Dennoch erwähnt er nirgends, wo er von seiner Vergangenheit redet, die Taufe, etwa als das, wodurch ihm die Schuld seiner Christenverfolgung getilgt worden sei; auch Gal. 1 geht für ihn alles auf in der grundlegenden Christusoffenbarung — daneben konnte die Taufe, die er unmittelbar danach empfing, ihm ganz gewiß Vergewisserung, Sicherheit bieten, aber er nennt sie nicht, und wir pflegen bei Darstellung seines Lebens trotz Apg. 9, 18; 22, 16 kaum an sie zu denken [2]).

Überhaupt ist, wenn wir das Ganze der urchristlichen Literatur ins Auge fassen, viel weniger von der Taufe die Rede, als wir bei einer durch und durch sakramentalen Anschauungsweise erwarten sollten. Allerdings hat Kähler ganz recht, daß in diesen Fragen mit Statistik nichts getan ist; haben wir doch nur einzelne gelegentliche Äußerungen. Aber auch aus solchen kann man Schlüsse ziehen.

B. a) Etwas anders steht es mit dem Abendmahl. Für Paulus kommen neben 1 Kor. 11, 17—34 nur noch zwei Stellen in 1 Kor. 10 in Betracht; die Deutung aller ist stark umstritten, wie das in der Natur der Sache liegt; es sind eben Gelegen-

---

1) Vgl. hierzu Luther, WW. E. A. 22, 151.

2) Vgl. Wernle, Anfänge unserer Religion [2], 196.

heitsäußerungen, nicht dogmatische Klarstellungen; und jeder möchte seine Theorie daraus beweisen. Heitmüller unterscheidet scharf: für Kap. 11 gibt er eine symbolische Auffassung des Abendmahls zu, aber das sei eine individuell theologische Deutung des Paulus; die eigentliche Meinung, die stabile Grundanschauung, das, was Paulus und seinen Gemeinden gemeinsam war, sei in Kap. 10 zu finden, wo von supranaturaler Speise und Trank und einer durch Essen und Trinken hergestellten Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus geredet werde. Heitmüller verwahrt sich sehr scharf dagegen, daß man um Kap. 11 willen diesen realistischen Sinn bei Kap. 10 wegdeute [1]). Aber ist dieser denn wirklich da? Ist es nicht die realistische Brille, die ihn dort findet?

1 Kor. 10, 1 ff. redet Paulus von den Gnadenerfahrungen des alttestamentlichen Gottesvolkes, die er in die Ausdrucksform der neutestamentlichen Sakramente kleidet: „Sie wurden alle auf Moses getauft in der Wolke und in dem Meer, und aßen alle dieselbe geistliche Speise und tranken alle denselben geistlichen Trank, aus dem geistlichen mitfolgenden Felsen, d. i. Christus." Es heißt zunächst die sprachliche Einkleidung des Gedankens zur Hauptsache machen — allerdings ein geläufiger Fehler dieser Realistik —, wenn man meint, hier statt von der alttestamentlichen Geschichte und ihrer damaligen Exegese von den paulinischen Sakramentsgedanken

1) Diese Verwahrungen sind bei den Religionsgeschichtlern überhaupt sehr beliebt: Dieterich, Mithrasliturgie 108 A.: „Wegdeutungen des klaren Wortsinnes irgendwelcher Dogmatik zu Gefallen gehen mich natürlich nichts an." Uns gehen aber die Eindeutungen realistischen Sinnes in offenbar spiritualistisch gedachte Ausführungen, einer bestimmten religionsgeschichtlichen Theorie zuliebe, allerdings etwas an! Übrigens könnte sich Heitmüller, wenn der religionsgeschichtliche Enthusiasmus nicht alle älteren Arbeiten mit Geringschätzung überginge, auf Rückerts gediegenes Werk über das Abendmahl 1856 berufen, das Baur eine charaktervolle Arbeit nannte. In der dogmatischen Unbefangenheit kommt Rückert den Modernsten gleich; so macht er denselben scharfen Unterschied zwischen Jesus und Paulus und geht für Paulus ebenso wie Heitmüller von 1 Kor. 10, 3 ff. aus. Daß dies auf falscher Voraussetzung beruhe, haben damals schon Baur und Lipsius in ihren Besprechungen des Buches „Tüb. Theol. Jahrb." XVI, 1857, 533 ff. und „Theol. Stud. und Krit." 1858, 135 ff. dargetan.

ausgehen zu sollen. Außerdem verfällt man damit in einen bedenklichen Circulus vitiosus: die Sakramentsgedanken gilt es ja erst zu bestimmen. So ist es falsch, πνευματικός hier als „eine geistige Substanz" (Eichhorn), „von πνεῦμα Ursprung und πνεῦμα Wirkung, d. h. supranatural" (Heitmüller), „Vermittelung von Erlösungskräften" (Wernle[2], 196) zu deuten; es heißt „geistlich, bildlich zu verstehen" [1]). Die Väter in der Wüste haben nach Paulus nicht — wie jene Exegese voraussetzt — mit Wasser und Manna zugleich eine supranaturale Himmelsnahrung bekommen, sie haben überhaupt nicht Wasser und Manna, sondern eine geistige Speise genossen. Die paulinische Exegese will aus ihrer Zeit verstanden sein. Wie die Rabbinen alle einzelnen Segnungen, die dem Volke im Laufe der Zeit zuteil werden, dem Einheitstriebe menschlichen Denkens folgend, auf das eine Hauptheilsgut, das Gesetz, reduzierten und sowohl das Manna wie das Wasser aus dem Felsen auf dies Gesetz deuteten [2]), wie die hellenistischen jüdischen Religionsphilosophen dabei ebenso an die Weisheit, den Logos dachten [3]), so Paulus, nur daß er das neutestamentliche Heilsgut, Christus, an die Stelle setzt — ebenso wie Johannes Kap. 6 das Himmelsbrot nicht von dem mosaischen Gesetz, sondern von Jesus verstanden wissen will —, ohne daß Paulus über das Wie der Christusmitteilung sich Gedanken gemacht hätte. Nur so viel können wir sagen: eben diese alttestamentliche Grundlage und ihre rabbinische Deutung legt eine geistige Fassung viel näher als eine realistische; das Gesetz kann niemand durch Essen in sich aufnehmen, so auch den pneumatischen Christus nicht — von Leib und Blut ist hier noch gar nicht die Rede. Zweitens aber spricht der Gesamtzusammenhang der Stelle — auf diesen legt die neueste Richtung leider meist viel zu wenig Wert; sie greift die einzelne

1) So schon Baur und Lipsius a. a. O., ersterer S. 545 unter Hinweis auf Offb. 11, 8.

2) Vgl. Bugge, Das Gesetz u. Christus in Z. f. ntl. Wiss. IV, 1903, 89 ff. 93.

3) Sap. 10, 17 setzt Sophia = Wolke; Philo, leg. alleg. II, 86 (I, 107 Cohn) Sophia = Fels, Logos = Manna; vgl. III, 169 (I, 150), quis rer. div. her. 79 (III, 19); quod deter. insid. sol. pot. 115 ff. (I, 284 f.), wo auch Sophia = Logos gesetzt wird.

Stelle mit ihrer bildlichen Ausdrucksweise heraus, ohne sich um den Gesamttenor zu kümmern — geradezu gegen realistische Fassung. Was Paulus klar machen will, ist ja gerade, daß auch die neutestamentlichen Heilsveranstaltungen keine unfehlbare Wirkung haben [1]). Trotz der Teilnahme an den gemeinsamen Segnungen kam ein großer Teil des Volkes um. „Trotzdem“ — Paulus sagt nicht etwa „infolge“ unrechten Genusses, so daß eben das Umkommen als die fatale Wirkung des Genusses aufgefaßt wäre.

Schwieriger ist die andere Stelle: 1 Kor. 10, 16 f. vergleicht Paulus die Abendmahlsgemeinschaft der Christen der jüdischer Opfermahlzeiten, um sie gleich diesen in einen ausschließenden Gegensatz zu den heidnischen Opfermahlzeiten zu stellen. Die eigentliche Idee des Opferschmauses ist nun die, daß alle Teilnehmer, und zu diesen gehört auch die Gottheit, der man das Blut auf den heiligen Stein, den Altar, gegossen hat, dadurch in eine Gemeinschaft untereinander treten. Mit Recht versteht man darum neuerdings allgemein *κοινωνία* a. u. St. nicht im Sinne der participatio: Anteil gewinnen an Christi (verklärtem) Leib und Blut, sondern von communio, Gemeinschaft der Abendmahlsgenossen, zunächst untereinander. Dies Moment (worauf z. B. Heitmüller von seinen Prämissen aus kaum kommen würde) ist in V. 17 ausdrücklich hervorgehoben: die vielen bilden einen Leib, weil sie von einem Brote genossen haben. Die Gemeinschaft mit dem verklärten Herrn, so nahe sie durch die Opferanalogie gelegt wird, ist jedenfalls nicht ausgesprochen. Denn in *κοινωνία τοῦ σώματος* und *τοῦ αἵματος* bezeichnen die Genitive nicht etwas, womit man Gemeinschaft hat (das fiele in die Bedeutung participatio zurück), sondern das Zeichen, das Symbol der betreffenden Gemeinschaft [2]); die Teilnehmer am jüdischen Opfermahl bilden eine Altargenossenschaft, die Teilnehmer am christlichen Abendmahl eine Leib- und Blut-Christi-Genossenschaft (wie der moderne Katholizismus von Rosenkranz-, Herz-Jesu-Bruder-

1) Vgl. Schmiedel z. St.

2) So bezeichnet auch *οἱ ἐκ περιτομῆς* und *οἱ ἐκ πίστεως* Gal. 2, 12; 3, 7 Leute, die zu einer Gemeinschaft gehören, deren Zeichen *π.* ist, Beschneidungsleute, Glaubensleute.

schaften u. ä. redet), hier ist also von realer, enger Berührung mit Christi Leib und Blut gar nicht die Rede. Aber sagt nicht Paulus V. 20 f.: „Ich will nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet; ihr könnet nicht den Herrnkelch und den Dämonenkelch trinken, am Herrntisch und am Dämonentisch teilnehmen"? Nach Heitmüller soll hier ganz klar werden, daß Paulus an eine im Opfermahl zustande kommende Kommunion mit den Dämonen denke. Aber ist nicht gerade hier ganz deutlich, daß es sich um ausschließende Bekenntnisakte handelt?[1]). „Weder εἰδωλόθυτον noch εἴδωλον ist etwas, aber das Opfer gilt den Dämonen, nicht Gott", die Opfergenossenschaft bekennt sich zu den Dämonen, nicht zu Gott — das darf der Christ nicht; er soll nicht auf beiden Seiten hinken. Christus fordert volles ausschließliches Bekenntnis aller seiner Tischgenossen zu ihm, zu seinem im Wein-Blut symbolisch bezeichneten Tod und der im Brot-Leib symbolisch dargestellten Gemeinde seiner Glieder. Nicht vor dem gefährlichen Einfluß der Dämonen wird in erster Linie gewarnt — ich gebe zu, daß in 10, 13 als Gegensatz zu πειρασμὸς ἀνθρώπινος ein πειρασμὸς δαιμονιώδης gedacht sein wird —, sondern vor dem Zorn des auf seine Ehre eifersüchtigen Herrn. Es sind alttestamentlich-prophetische Klänge, die Paulus hier anschlägt und die uns aus der Sphäre des Magisch-Sakramentalen gerade in die der ethischen Religion der Propheten erheben. Der Mann, der alles mit Danksagung Genossene freigibt, der einzig die Rücksicht auf das fremde Gewissen, brüderliche Liebe, als einschränkendes Motiv gelten läßt, hat nicht realistisch in dieser Hinsicht gedacht.

Aber — sagt man[2]) — bricht denn nicht in der ihrem Grundzug nach allerdings symbolischen Ausführung in Kap. 11[3]) der

1) Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, 487.

2) J. B. Holtzmann, Neutest. Theol. II, 185; Heitmüller S. 30.

3) Rückert wollte hier auch in διαθήκη den Beleg für realistisch-sakramentale Anschauungen finden; doch Baur, Tüb. Jahrb. XVI, 1857, 551 wies darauf hin, daß διαθήκη sich auch außerhalb der Abendmahlsgedanken 2 Kor. 3, 6 findet. Durchweg realistisch, aber von anderen als religionsgeschichtlichen Voraussetzungen aus, deutet auch P. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 215 ff.

zugrunde liegende Realismus in V. 27 ff. durch, wo das unwürdige Essen und Trinken als eine Verschuldung an Leib und Blut Christi dargestellt wird, die ein κρίμα nach sich zieht, und wird nicht eben dies κρίμα gar auf leiblichem Gebiete in den vielen Krankheiten und mehrfachen Todesfällen gefunden? Wir kommen auf letzteres noch zurück. Krankheit und Tod sind eben ein κρίμα, d. h. eine von Gott verhängte Strafe, aber nicht die durch den Abendmahlsgenuß selbst hervorgerufene Folge, so daß der realen Wirkung der Leibesverklärung die ebenso reale Wirkung der Leibeszerstörung gegenüberstünde. So ist also auch das Sichschuldigmachen an Leib und Blut Christi offenbar in jenem zu 10, 16 f. entwickelten Sinne zu verstehen: die bei den korinthischen Herrnmahlzeiten an den Tag tretenden groben Mißstände, unbrüderliche Rücksichtslosigkeit und unehrerbietige Völlerei, sind eine Versündigung gegenüber Jesu Tod und der Gemeinschaft der Glieder seines Leibes, den beiden Heilsgütern, die dabei zu bekennender Darstellung gelangen sollten.

Die Exegese der Reformatoren fand noch in 1 Kor. 12, 13 neben der Taufe das Abendmahl genannt[1]). Aber abgesehen davon, daß die Beziehung von πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν auf die spezielle Kulthandlung des Abendmahls sehr fraglich ist, wäre hier dann vollends eine Wirkung ausgesagt, die zwar real in sich, gegenüber der Realistik der üblichen Abendmahlslehre geradezu eine Spiritualisierung bedeutete.

So finden wir bei den Abendmahlsausführungen noch weniger Sakramentsrealismus bei Paulus als bei der Taufe. Aber ich möchte ausdrücklich erklären, daß ich durchaus zugebe: so gewiß für Paulus die Einheit mit dem verklärten Herrn nicht nur ein Gedanke, sondern eine volle Realität war, eine Lebenserfahrung, so gewiß er diese gelegentlich mit der Taufe als eine reale Wirkung derselben in Verbindung gebracht hat, so gewiß konnte er das auch einmal mit dem Abendmahl tun. Ich würde darin gar nichts aus dem Denken des Paulus Herausfallendes sehen;

---

1) Vgl. Holtzmann, Neutest. Theol. II, 185, der selbst vielmehr an die (Geistes-)Taufe denkt II, 180.

nur finde ich nirgends eine Stelle, wo er dies wirklich ausspricht. Und wir müssen uns doch an die Äußerungen halten, die wir von ihm haben, so gewiß sie nicht alles darstellen, was er je gedacht und seinen Gemeinden mitgeteilt hat. Es ist dogmatisierende Ausfüllung eines von Paulus nicht ausgesprochenen, wenn auch an sich für ihn möglichen Gedankens, wenn Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 186 die reformierte Formel nascimur, pascimur auch auf Paulus überträgt und im Anschluß daran Heitmüller S. 33 formuliert: „In der Taufe wird das Sein im Christus begründet, im Herrnmahl das Sein des Christus in uns genährt und gestärkt." Gerade daß Paulus über Taufe und Abendmahl sich so verschieden äußert, beweist, daß ihm mit dem Terminus Sakrament auch eine eigentliche Sakramentslehre, eine einheitliche sakramentale Anschauung, fehlte. Daß er die wichtigsten Gnadenerfahrungen des Christenstandes mit dem grundlegenden, damals meist mit der Bekehrung fast zusammenfallenden Taufakt verbindet — ohne sie doch direkt daran zu binden —, begreift sich leicht; daß er nicht das gleiche mit dem sich immer wiederholenden Kultakte des Herrnmahles tat, beweist, daß jene Verbindung eine lose, nachträgliche, nicht aus dem Sakramentsgedanken hervorgegangene ist [1]).

b) Von den außerpaulinischen Stellen können wir die Einsetzungsberichte der Synoptiker Mark. 14, 22—25, Matth. 26, 26—29, Luk. 22, 14—19^{a} [2]) wohl beiseite lassen. Daß die

---

1) Wie schwer es ist, die enge Zusammengehörigkeit beider Sakramente für das Denken des Paulus zu erweisen, zeigt gerade Holtzmann, Neutest. Theol. II, 186, indem er allerlei Verbindungen aufsucht, die Paulus doch nie als solche ausgesprochen hat; ja er zieht die von ihm abgelehnte Deutung von 1 Kor. 12, 13 herbei! Faktisch hat Paulus beide Kultakte nur 1 Kor. 10, 2 ff. zusammengestellt, wo ebensosehr der alttestamentliche Typus für die Auswahl bestimmend ist.

2) Daß die Worte 19^{b}, 20: *τὸ ὑπὲρ — ἐκχυννόμενον* eine Interpolation aus Paulus sind (E. Haupt, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte 1894, so auch Blaß, J. Weiß u. a.), ist für jeden, der textkritisch lesen kann und die Art lukanischer Komposition kennt, klar. Lukas verbindet hier zwei Quellen: die eine bot ihm den eschatologischen Doppelspruch V. 15 f. (Passah), 17 f. (Wein), die andere war Markus; aus

Worte „dies ist mein Leib“ und „dies ist mein (Bundes-) Blut“ im Munde Jesu symbolisch zu verstehen sind, sofern er damit auf sein „Leib und Leben“ (Kähler), im wirklichen Sinne des damals vorhandenen und in den Tod hinzugebenden, nicht im Sinne der künftigen verklärten Leiblichkeit hindeutet, ist gegenwärtig wohl allgemein zugestanden. Ob die Evangelisten, wie Eichhorn will, damit bereits realistische Ideen verknüpft haben, werden wir nicht mehr ausmachen können. So richtig es ist, daß wir die evangelischen Berichte nur in apostolischer Relation kennen, so falsch ist die Skepsis, die nicht zu dem ursprünglichen Sinn der Herrnworte vorzudringen wagt.

Bei Johannes fehlt bekanntlich die Einsetzung, dafür findet die Exegese fast allgemein Abendmahlsgedanken in der großen Himmelsbrotrede Kap. 6. Nun hat schon Rückert treffend ausgeführt, daß, wer unvoreingenommen bis V. 51 liest, nicht den mindesten Grund hat, an Beziehungen auf das Abendmahl mit seinem Essen und Trinken von Jesu Leib und Blut zu denken: es ist hier nur von geistiger Aneignung Jesu, d. h. der von ihm gebrachten Gottesoffenbarung, die Rede. Mit V. 51 b aber ändert sich das: dies Essen und Trinken von Fleisch und Blut läßt sich nur von dem Abendmahl und zwar in massiv-realistischer Auffassung verstehen. So gesucht es meines Erachtens ist, in die vorangehende Rede Gedanken von körperlichem Essen und Trinken von Jesu

---

diesem nahm er das Brotbrechen auf V. 19 a, die Kelchverteilung ließ er als Dublette zu der bei dem Weinspruch bereits berichteten fort, wie er denn Dubletten möglichst meidet. Insofern haben wir allerdings drei selbständige Abendmahlsrelationen: Markus (Matthäus), Lukas, Paulus. Aber hinter diesen stehen nur zwei Überlieferungen, die in allen drei verschieden gemischt sind: ein auf den Tod hinweisender symbolischer Doppelakt (Brot, Kelch) und ein über den Tod hinaus auf das kommende Reich hinweisender (Doppel-) Spruch (Passahspruch, Weinspruch). Lukas stellt letzteren voran und fügt die erste Hälfte des ersteren an; Markus (Matthäus) und auch Paulus gehen von ersterem aus und fügen den ersten Teil von letzterem an. Jesus hat sicher bei dem letzten Mahle beides gesagt, ob unmittelbar nacheinander und in welcher Folge, steht dahin. Von hier aus erklären sich beide Linien urchristlicher Abendmahlsfeier: die freudig ausschauende (Didache, Spitta) und die ernste Todeserinnerung (Paulus).

Fleisch und Blut einzutragen, so gewaltsam erscheint es mir, sie für die Verse 51^b—56 zu leugnen [1]. Die herkömmliche Exegese mit ihrem Axiom von der absoluten Einheitlichkeit des 4. Evangeliums ist hierbei allerdings in großer Verlegenheit, wie Holtzmanns Zusammenstellung im „Archiv für Religionswissenschaft“ VII, 1904, 67 f. zeigt, der zuletzt zu Kreyenbühl flüchtet, nachdem der gnostische Verfasser in diesen Versen die kirchliche Abendmahlsanschauung habe in ihrem Kannibalismus bloßstellen wollen [2]. Wem aber aufgegangen ist, daß hier so gut wie in der übrigen Evangelienliteratur Schichten aufeinanderliegen [3], wird diese Verse 6, 51^b — 56 getrost mit jenen auf die Taufe bezüglichen beiden Einschüben 3, 5 (*ὕδατος*) und 13, 9 f. zu einer Schicht zusammenstellen, die der ganz spiritualistischen Grundlage des Evangeliums sakramentale Züge aufsetzt. Das *τρώγειν τὴν σάρκα* und *πίνειν τὸ αἷμα* ist allerdings massiv realistisch gedacht — das ist um so mehr zuzugeben, als es unmittelbar mit dem Auferstehungsgedanken verbunden ist [4], wovon unten noch die Rede sein wird. Aber schon in V. 56 ist durch die Mischung beider Gedankenreihen die Vereinigung wieder spiritualisiert; denn das „er in mir und ich in ihm“ paßt vielmehr zu der ganz ethisch gerichteten Mystik der Abschiedsreden (s. besonders 15, 5) als zu dem Sakramentsgedanken. Und vollends auf das Ganze gesehen, wirkt bei dem durch den Einschub geschaffenen Zusammenklang der beiden

1) So z. B. Cremer, RE. ^{3} I, 36; auch Wendt, Joh.-Ev. 128 f., der jedoch übersieht, daß *σάρξ* statt *σῶμα* auch bei Ignatius gerade mit Beziehung auf das Abendmahl gebraucht ist.

2) Bei einem ungelösten Widerspruch zwischen der spiritualistisch-hellenistischen Theologie des Verfassers und diesem Realismus kirchlicher Praxis und antidoketischer Polemik bleiben auch Réville, Le quatrième évangile 182 f. und Pfleiderer, Urchristentum ^{2} II, 361 f. stehen.

3) Vgl. Spitta, Zur Gesch. und Liter. des Urchristentums I, 216 ff.; Wendt, Johannesevangelium 1900; B. W. Bacon, Introduction to the N. T. 251 ff.

4) Wendt S. 127 erklärt mit Recht die Worte *καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* V. 39. 40. 44 für Zusatz; in V. 54 aber sind sie gewiß ursprünglich, und hier ist eben die Quelle für den Zusatz an jenen anderen drei Stellen zu suchen.

Gedankenreihen die spiritualistische viel stärker als die realistische; das wird besonders klar an V. 63, der ursprünglich ohne allen Zusammenhang damit, jetzt wie eine Aufhebung des realistischen Sinnes von V. 51ᵇ—56 erscheint.

Die Stellen, wo in den Auferstehungsberichten Luk. 24, 30ff., Joh. 21, 13, bei der Urgemeinde Apg. 2, 42. 46, bei Paulus in Troas Apg. 20, 7. 11 und beim Schiffbruch 27, 35 von Brotbrechen die Rede ist, ergeben kaum etwas für unsere Frage; höchstens zeigen sie, daß man auf die Symbolik des Brechens (Erinnerung an den Tod?) den Nachdruck legte, nicht auf das Essen. Ob bei Hebr. 13, 10 (Rückert) und Eph. 5, 29 an das Abendmahl zu denken ist, ist mehr als fraglich.

Von außerneutestamentlichen Äußerungen des Urchristentums kommen die Didache und Ignatius in Betracht. Die berühmten drei Gebete in Did. 9 und 10 sind so spiritualistisch, daß man ihre Beziehung auf das Abendmahl von manchen Seiten hat leugnen zu sollen gemeint. Allerdings erhält das Abendmahl einen exklusiven Mysteriencharakter durch die Bestimmung, daß nur Getaufte zuzulassen sind (9, 5). Aber die beiden einzigen Forderungen, die Kap. 14 an die Teilnehmer stellt, sind Sündenbekenntnis und Versöhnlichkeit, Verwirklichung der höchsten ethischen Gedanken der Bergpredigt. Auch Ignatius kann gelegentlich noch geradezu ins Geistig-Ethische umdeuten, wenn er Brot = Fleisch Christi = Glaube, Wein = Blut Christi = Liebe setzt (Trall. 8, 1, Röm. 7, 3); wenn er aber neben starker Betonung des hierarchisch-kultischen Moments (Philad. 4, Smyrn. 8, 1) das Abendmahl als *φάρμακον ἀθανασίας*, *ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* bezeichnet (Eph. 20, 2, Smyrn. 7, 1), so liegt hier, ganz gleich wie Ignatius über die Art des Genusses gedacht haben mag [1]), der massivste sakramentale Realismus vor.

Auf diese beiden zeitlich und sachlich eng zusammengehörenden Quellen [2]), Ignatius und die späteste Schicht im Johannes-

---

1) Gegen die geistige Umdeutung bei Steitz und v. d. Goltz s. Loofs, RE.³ I, 40.

2) Holtzmann, Archiv f. Rel.-Wiss. VII, 67.

evangelium, die an der Grenze des Urchristentums stehen, beschränkt sich der Realismus der Abendmahlsgedanken. Die Seltenheit der Erwähnung weist hier noch stärker als bei der Taufe darauf hin, wie wenig diese Kulthandlung im Sinne der Mysterien eine beherrschende Stellung einnahm.

Das gilt nicht bloß für die führenden Geister, sondern auch für die breite Masse der Gemeinden, auf deren massivere Anschauungen man jetzt so viel Wert legt. Wir haben dafür einen sprechenden Beleg an den Mißständen der korinthischen Herrnmahlsfeier. Wenn man hier, ohne aufeinander zu warten und einander mitzuteilen, sich der Völlerei hingab, so mag darin allerdings die Gewohnheit heidnischer Opfermahlzeiten nachgewirkt haben [1]), aber nicht nach deren religiöser Bedeutung als Kommunion mit der Gottheit, sondern in ihrer Entartung als Schmauserei, bei der man der Gottheit kaum gedachte. Die Mißstände, die Paulus zu rügen hat, zeigen, daß man dabei an alles eher dachte, als an ein mysterium tremendum, für das sich feierliche Ruhe und würdevolle Weihe schickt. Und auch Paulus schlägt zu ihrer Bekämpfung nicht den Ton des Mystagogen an: er dringt auf brüderliche Gesinnung und weihevollen Ernst, aber er holt nicht Mysterienideen zur Argumentation heran, sondern die Erinnerung an Jesu Tod.

Das ist der exegetische Befund. Fassen wir das Resultat kurz zusammen.

Taufe und Abendmahl stehen nicht völlig gleich. Mit jener verbinden sich von Anfang an und allgemein Gedanken an reale Wirkungen, von diesem läßt sich das so bestimmt nicht sagen. Die Möglichkeit, daß auch mit dieser öfter wiederholten Kulthandlung

1) Holtzmann, Neutest. Theol. II, 184; Hollmann, Urchristentum in Korinth 24. Richtiger sollte man von den Vereinsschmäusen reden, obwohl diesen wie jenen gegenüber das christliche Liebesmahl schon durch das Beisteuern aller zugunsten aller sich deutlich unterschied; denn bei jenen wurde teils alles von einem oder einigen wenigen gestiftet, teils wurden die Kosten aus der Vereinskasse bestritten.

der Gedanke an reale Vereinigung mit dem verklärten Herrn verbunden worden ist, besteht — aber Belege fehlen.

Der Ausdruck „reale Wirkungen" ist vieldeutig. Die Religionsgeschichtler verstehen darunter Wirkungen magischer Art, ex opere operato, zum teil direkt auf physischem Gebiet. Diesen Gedanken haben wir auch gefunden, aber nur an der äußersten Grenze des apostolischen Zeitalters, bei Hermas, Ignatius, den Johannesstücken letzter Schicht.

Für Paulus dagegen und seine Zeitgenossen ist diese Auffassung entschieden abzulehnen. Die Kulthandlungen sind ihnen freilich nicht nur symbolisch, insofern darin die Menschen etwas zur Darstellung bringen, bekennen, geloben usf., sondern sie haben reale Wirkungen, insofern Gott in ihnen handelt. Darin liegt der große Unterschied zwischen urchristlicher und moderner Auffassung, daß letztere immer zunächst auf die natürlichen und seelischen Mittelursachen blickt, und erst in zweiter Linie von einem stark immanent gefärbten Gottesgedanken aus in diesen Vermittelungen, und nur in ihnen, Gott wirksam denkt, während das Urchristentum in seinem urkräftigen Glauben überall zunächst an Gottes Wirken denkt, unbekümmert um die sinnlichen und psychologischen Vermittelungen. In dem Sinne kann man von realen Wirkungen der Sakramente (d. h. zunächst von der Taufe) nach der Anschauung des Urchristentums reden, daß hier nicht der Mensch handelnd sich etwas gibt, sondern Gott ihm gibt, was er nur zu empfangen hat oder auch (wie Holtzmann formuliert), daß etwas mit ihm geschieht.

Das ist aber gar nichts Besonderes dieser Sakramente, sondern entspricht nur jener kräftig religiösen Grundstimmung des Urchristentums, die einen Paulus so gern das Aktiv in das Passiv umsetzen läßt [1]). „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt" [2]). Nur weil es sich hier mit einer Kulthandlung verbindet, nennen wir es sakramental. Diese Art Erfahrungen göttlicher Gnadenwirkung, deren man im Glauben gewiß ist, mit be-

1) 1 Kor. 8, 2f.; 13, 12; 14, 38; Gal. 4, 9.
2) Joh. 15, 16; vgl. 6, 70; 13, 18; 6, 37. 44; vgl. Ps. 100, 3.

stimmten Kulthandlungen in Verbindung zu bringen, beruht weder auf heidnischer Superstition noch auf scholastischem Dogmatismus, sondern auf jenem unmittelbaren Glauben, dem Luther in dem Sendschreiben an den „Senatus Pragensis de instituendis ministris ecclesiae 1523" (E. A. opp. lat. VI, 527) Ausdruck gibt, wenn er nach Beschreibung der unter Gebet und Handauflegung vorzunehmenden Wahl und Bestellung eines Pfarrers fortfährt: „indubitata fide credendo, a deo gestum et factum esse, quod hac ratione gesserit et fecerit consensus communis fidelium Evangelium agnoscentium et profitentium" (vgl. ebd. S. 528 f.).

Es ist daher eine Verwechselung, diese glaubensstarke Art, das Tun des Menschen auszuschalten, gleichzusetzen mit der magischen Sakramentsanschauung des ex opere operato. Denn weder das Stoffliche dabei noch die Handlung als solche ist als das Wirkende gedacht, sondern Gott, der überweltliche Gott. Die Wirkung ist nicht als eine aus der Handlung mit Naturnotwendigkeit folgende, sondern als durch Gottes Willen damit verbunden gedacht. Das zeigt sich erstens darin, daß Gott die Wirkung auch ohne jene Kulthandlung ausüben kann, ja es sind keine anderen Wirkungen, als die er durch die Predigt ausübt, wie denn die Feier des Herrnmahles geradezu als Predigt von Jesu Tod aufgefaßt wird. Zweitens darin, daß der Mensch die Gabe Gottes eben im Glauben aufnehmen, sich aneignen muß: der Mensch ist sittlich tätig, aber nicht bewirkend, sondern rezeptiv. Drittens aber vor allem darin, daß bei Mißbrauch der Gnadenmittel nicht Wirkungen unheilvoller Art, sondern göttliche Strafen erwartet werden. Es ist der alttestamentlich-jüdische Transzendentalismus, der geistig-ethische Gottesbegriff des Evangeliums, der in der ersten Zeit noch keine naturhaft-magischen Vorstellungen aufkommen läßt.

Insofern kann man sagen: das Urchristentum denkt sakramental, aber nicht magisch-sakramental in dem Sinne, in dem es die religionsgeschichtliche Exegese versteht, in dem es sowohl von den damaligen Mysterien als von dem späteren katholischen Sakramentsbegriff gilt.

II.

Der religionsgeschichtliche Vergleich.

Der im vorigen herausgearbeitete exegetische Befund würde an sich nicht zu religionsgeschichtlichen Vergleichen reizen. Aber wir haben keinen Anlaß, uns der jetzt so laut erhobenen Forderung zu entziehen; im Gegenteil glauben wir, daß durch eine derartige Vergleichung mit außerchristlichen und späteren katholischen Vorstellungen unser exegetischer Nachweis nur seine Bestätigung finden wird.

Auf Grund der von uns in ihrer Einseitigkeit abgelehnten Ansicht, daß bei den Hauptvertretern des Urchristentums, Paulus und Johannes, ein magischer Sakramentsrealismus zu finden sei, sagt man uns: Wer von der Religion des Alten Testamentes und von dem auf dieser ruhenden Evangelium Jesu herkommt, muß diese Anschauungen als etwas Fremdes empfinden. Er muß nach Erklärungen suchen, die außerhalb der christlichen Entwickelung liegen. Sieht er sich nun um in der damaligen Religionswelt, so findet er, daß diese allerdings mit solchen Anschauungen durchtränkt war; er weiß nun, woher das Urchristentum diese dem Evangelium fremden Stoffe bezogen hat: aus dem Hellenismus oder, wie die Neuesten lieber sagen, aus dem unter hellenistischen Formen altorientalische Gedanken und Bräuche fortpflanzenden Synkretismus.

Ich habe zunächst den Eindruck, daß dies gar nicht der Weg ist, auf dem die religionsgeschichtliche Exegese zu ihren Resultaten gelangt ist, daß sie vielmehr umgekehrt von diesen synkretistischen Religionsformen einerseits, von katholischer Sakramentslehre andererseits ihren Ausgangspunkt genommen hat und mit deren Anschauungen erfüllt an das Urchristentum, das um jeden Preis der Isolierung entnommen werden soll, herangetreten ist, um natürlich die gesuchten Ideen auch dort zu finden. Es leuchtet ja auf den ersten Blick sehr ein, daß eine so mit Sakramentsgedanken geschwängerte Atmosphäre auf das Denken der Christenheit bestimmend einwirken mußte; daß nicht einzusehen ist, warum die in der dritten Generation sicher vorhandene Beeinflussung nicht

schon früher, wenigstens bei der breiten Masse, wenn auch vielleicht weniger bei den Führern, stattgefunden haben soll. Holtzmann (Neutestamentliche Theologie II, 178) fragt nach den Präformationen und Ansätzen für die sakramentale Theorie und Praxis der späteren Großkirche im Urchristentum, und Harnack (Mission, S. 169) sagt: „Der Satz der späteren Scholastiker ‚sacramenta continent gratiam' ist so alt wie die Heidenkirche; er ist noch älter als sie [1]."

Besonders auffällig erscheint dabei immer die paulinische Taufmystik. Gunkel [2]) verweist hierzu energisch auf den Mythus und Kult des Osiris, des (jedes Jahr aufs neue) sterbenden und zu neuem Leben gelangenden Gottes. In den Mysterien erlangte der Verehrer an diesem Sterben und Wiederaufleben teil, eine Garantie ewigen Lebens. Die Parallele besticht auf den ersten Blick. Man sollte erwarten, daß in der weiteren Entwickelung der Sakramentsidee auf christlichem Boden dieser naheliegende Gedanke sich immer stärker ausgebildet und verbreitet habe. Statt dessen hat der exegetische Befund uns gelehrt, daß jene Taufmystik, das mit Christus Sterben und Auferstehen, Sondergut des Paulus bleibt; bei den späteren urchristlichen Schriftstellern tritt sie hinter anderen Gedanken zurück. Die entwickelte Sakramentsanschauung von der Taufe hat sie nicht; ihre Mysteriengedanken sind ganz anderer Art. Beweist das nicht zunächst, daß die Genesis der paulinischen Taufmystik anderswo zu suchen ist? Sie entstammt einfach einer losen Verbindung seiner allerdings nicht wegzuleugnenden Christusmystik mit der Kulthandlung der Taufe. Also nicht speziell die Taufmystik, sondern die Christusmystik gilt es zu erklären: für diese aber weist Paulus selbst entschieden auf sein Damaskuserlebnis hin, was er dann wieder enge verknüpft mit der Auferstehung. Hier liegen die letzten Wurzeln dieser ganzen Anschauung. Von hier aus läßt sich meines Erachtens vollkommen zureichend die paulinische Glaubensentwickelung mit

1) Das ist ganz richtig auch für Paulus: denn eben jener Satz läßt sich als Glaubensbekenntnis und als scholastischer Lehrsatz, christlich-fromm und realistisch-magisch, verstehen.

2) Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T. 83 f.

ihrer Mystik und ihrem „Sakramentalen“ begreifen. Wer hier mit Paulus übereinstimmt, wird ihn auch im weiteren verstehen. Wer aber freilich den Auferstehungsglauben mythologisch erklären zu sollen meint [1]), der muß dann auch für das Folgende nach Erklärungen aus Mythus und Kultbrauch der Naturreligionen suchen.

Hier liegt für mich der Grund zu prinzipiellem Widerspruche. Dennoch halte ich es im Interesse größerer Klarstellung gerade der Eigenart der urchristlichen Sakramentsgedanken für nützlich, die neuerdings in reicher Fülle beigebrachten außerchristlichen Analogien einmal zu prüfen unter dem doppelten Gesichtspunkte des gegenseitigen Verhältnisses von Kultsymbolik und Bildersprache und von Physischem und Ethischem.

A. Realismus der Kultsymbolik und religiöse Bildersprache.

Die Frage ist: a) hat die urchristliche Bildersprache ihre Wurzel in der Kultsymbolik? b) ist sie gerade realistisch aufzufassen?

a) Ich stelle zunächst noch einmal kurz zusammen, was wir an Bildern mit Taufe und Abendmahl verbunden fanden.

Bei der Taufe, deren Kultsymbolik nach damaliger Sitte in einem Tauchbade unter Nennung des Namens Christi bestand (das später übliche Anlegen neuer weißer Kleider ist für die urchristliche Zeit nicht sicher nachzuweisen [2])), fanden wir außer dem nächstliegenden, der Abwaschung, der Abspülung des Sündenschmutzes, die Bilder des mit Christus Sterbens, Begrabenwerdens und Auferstehens, der Wiedergeburt, des Christum Anziehens, der Beschneidung.

---

1) Gunkel a. a. O. 76ff.

2) Die ältesten Belege gehören dem 4. Jahrh. an, wie z. B. Eus., vita Const. IV, 62; Cyrill. Hier., cat. myst. IV, 8; Aug., epist. 34, 2; Höfling, Sakrament der Taufe 539f.; Anrich, Mysterienwesen 211. Stellen wie Offb. 3, 4f.; 4, 4; 7, 14 haben ursprünglich auf die Taufe keine Beziehung, können aber neben Mysteriengewohnheiten (s. Anrich a. a. O.) zu der Ausbildung der Sitte beigetragen haben.

Mit dem Abendmahl, dessen Kulthandlung in Essen und Trinken von Brot und Wein besteht, verband sich außer dem Gedanken des Essens und Trinkens von Christi Fleisch und Blut (bei Joh. 6, 51 ff.) der eines geistigen Genusses übersinnlicher Heilsgüter, der einer Gemeinschaft, Genossenschaft, die Christi geistigen Leib darstellt und Christi Tod als ihre Grundlage feiernd verkündet.

Mir scheint, schon diese Übersicht beweist zur Genüge, daß zwar gewisse Realitäten vorliegen: die Erfahrung der Sündenvergebung, eines neuen Lebensanfanges, eines Wiederauflebens aus dem Sündentod in neuer Lebenskraft, einer Einfügung in die lebendige Christengemeinde — was allerdings für jene Christen eine andere Realität besaß, als bei uns die Eintragung in die Kirchgemeindelisten —, ja im höchsten Sinne eines Einswerdens mit dem erhöhten Herrn selbst — Realitäten, die zu besitzen man gewiß war, so vergeblich man sich auch bemühte, sie zu adäquatem Ausdruck zu bringen. Aber einmal zeigt schon die Mannigfaltigkeit der dabei verwandten Bilder, daß man sich über deren unzureichenden, bildlichen Charakter völlig klar war. Zum anderen decken sich diese Bilder gar nicht mit der Kultsymbolik, sondern sind ganz künstlich mit ihr in Verbindung gesetzt.

Dafür zunächst noch einen Beleg. Zweimal fanden wir bei Paulus Alt- und Neutestamentliches verbunden: 1 Kor. 10, 2 ff. wendet er Abendmahlsausdrücke auf die Heilserfahrungen Israels bei der Wüstenwanderung an — wir erkannten, wie sehr dadurch der geistig bildliche Sinn gefordert wird. Kol. 2, 11 nennt er umgekehrt die Taufe eine „nicht mit Händen gemachte Beschneidung“. Wir können hier die heißumstrittene Frage auf sich beruhen lassen, ob die Beschneidung damals als Bundeszeichen oder als Sakrament gedacht wurde [1]). Indem Paulus beide Handlungen, die unter sich gar keine Ähnlichkeit haben, vergleicht, zeigt er, wie wenig es ihm

1) Letzteres behaupten Weinel, Jesus im 19. Jahrh. 250, H. Holtzmann, Archiv f. Rel.-Wiss. VII, 59; dagegen Bousset, Rel. des Judentums 180 (trotz 106); von Orelli, RE.[3] II, 660 ff., der, ohne zur Frage Stellung zu nehmen, von symbolischer Handlung, Bundeszeichen, Akt der Reinigung oder Weihe spricht.

auf den Realismus der Kulthandlung ankommt: ihm liegt nur an ihrer Bedeutung und an ihrer Wirkung [1]).

Die neuere religionsvergleichende Forschung ist anderer Meinung; sie erklärt: alle Bilder müssen so wörtlich genommen werden als möglich, denn von konkreter Anschauung, nicht von abstrakten Vorstellungen geht alle Religion aus. Die großartigste Ausführung dieser Theorie hat A. Dieterich in dem zweiten Teile seiner Ausgabe der Mithrasliturgie geliefert; er versucht, eine Entwickelungsgeschichte religiöser Bildersprache zu geben, indem er nachweist, wie als Ausdruck für den religösen Grundgedanken der Vereinigung mit der Gottheit sich allüberall die gleichen Bilder finden, die in sich eine Stufenfolge vom Allersinnlichsten zu höherer geistiger Auffassung darstellen: in sich aufnehmen durch Essen, geschlechtliche Vereinigung, Zeugung aus der Gottheit bezw. Wiedergeburt, Absterben und Wiederaufleben. Das sind aber, so führt Dieterich aus, keineswegs nur Bilder: es entsprechen ihnen symbolische Kultakte, welche diese Vereinigung tatsächlich bewirken sollen. Eben das ist das Wesen des Sakramentes in religionsgeschichtlicher Auffassung.

In der Tat ist es auch für den neutestamentlichen Exegeten von großem Interesse, die hier beigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen zu studieren. Die paulinische Taufmystik gewinnt auf den ersten Anschein wesentlich an Plastik, wenn wir hören, daß es in manchen Kulten damals Brauch war, den Initianden in ein Grab zu legen und den gleichsam Gestorbenen dann zu neuem Leben zu erwecken — wie ähnliche Zeremonien ja auch jetzt noch im Katholizismus bei der Mönchsweihe sich finden [2]). Der Gedanke der Zeugung aus Gott ist in manchen Winkelmysterien bis zu obszöner Nachbildung des Naturvorganges kultisch dargestellt worden [3]). Die paulinische Formel „Christum angezogen haben" wird uns aus dem Mithraskult veranschaulicht, wo die

1) Die Beziehung der Taufe auf die Beschneidung findet sich auch Justin, Dial. 43. Eigenartig wird in Rec. Clem. I, 39. 55. 63 die Taufe den Sündopfern gegenübergestellt als allein Sündenvergebung beschaffend.

2) Dieterich a. a. O. 157 ff. 167.

3) Dieterich a. a. O. 137 ff.

Adepten jeden Grades die Symbole desselben tragen: die „Raben" und die „Löwen" zogen nicht nur die entsprechende Tiermaske an, sondern hatten das Krächzen und Brüllen nachzuahmen [1]). Ganz abgesehen von dem eminenten inneren Unterschied, der sofort in die Augen springt: hier haben wir überall Kulthandlungen, deren Symbolik sich deckt mit ihrer Bedeutung, im Urchristentum aber sind es Bilder, die mit einer Kulthandlung von ganz andersartiger Symbolik in Verbindung gebracht sind.

Hat Dieterich überhaupt recht mit der Behauptung, daß der Realismus der Kulthandlung in Verbindung mit dem Gedanken sakramentaler Wirkung überall das Prius ist, die bildliche Ausdrucksweise nur der abgeblaßte Nachklang davon? Hat nicht oft auch das menschliche Anschaulichkeitsbedürfnis das ursprünglich geistig-bildlich Gedachte späterhin konkret ausgestaltet? Fanden wir nicht in Joh. 3, 5 ursprünglich nur den Gedanken einer Zeugung aus dem Geiste, der dann erst nachträglich mit der Kulthandlung der Taufe in Verbindung gebracht worden ist? Das Täuferwort von dem Größeren, der mit Geist und Feuer taufen wird, ist in seiner rein symbolischen Bedeutung [2]) doch gewiß älter als die realistische Ausdeutung bei manchen gnostischen Sekten, die unter allerlei magischen Gaukeleien eine Feuertaufe ausübten [3]), worin sie dann mit Kultübungen mancher Mysterienkulte zusammentrafen; im Mithrasdienste spielten Lichteffekte, Feuerspiele, sogar Brandmarkung der Adepten mit glühendem Eisen eine große Rolle [4]). Die paulinische Taufmystik endlich ist nicht durch Kultanalogien, sondern durch das christologische Kerygma bestimmt, wie es Paulus 1 Kor.

---

1) Cumont-Gehrich 113, Dieterich 150f. 40f.

2) πυρί steht hier nur als Äquivalent für πνεύματι, um ein dem Wasser entsprechendes Element namhaft zu machen; s. A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit 221 A.: „Das Wasser befreit von der Sünde, der Geist erweist seine überlegene Kraft, indem er das, wovon der Mensch befreit ist, vernichtet."

3) H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 60ff.; mein „Kerygma Petri" 129ff.; Corssen, ZntW. IV, 1903, 40; A. Jakoby, Ein apokrypher Bericht über die Taufe Jesu 1902, 61. 98ff.

4) Cumont-Gehrich, 86 Altarfeuer; 121 Lichteffekte; 117 Brandmale; Dieterich 66 über den feuerspeienden Aion (Kronos).

15, 3—5 mitteilt: daß Christus starb und begraben ward und auferweckt ward [1]). Sie ist ein kühner Versuch, diese Einzelheiten mit der Taufsymbolik in Verbindung zu setzen; ein Versuch, der aus sich heraus begriffen werden will und durch jene religionsgeschichtlichen Analogien gar nichts gewinnt.

b) Zum anderen aber fragt es sich: haben wir Anlaß, gerade für das Urchristentum einen absoluten Realismus zu postulieren? Es war freilich ein Anfangsstadium, ein Kindeszeitalter, aber doch nicht in dem Sinne, wie etwa bei den neu in die Kulturentwickelung eintretenden barbarischen Germanenstämmen, sondern es übernahm von vornherein mit Bewußtsein das Erbe einer jahrhundertelangen kultur- und religionsgeschichtlichen Entwickelung. Nun will auch Dieterich nicht einen kontinuierlichen Fortschritt von Stufe zu Stufe behaupten. Im Gegenteil, er betont sehr stark: es liegen immer die verschiedenen Schichten bei- und aufeinander. Wie etwa Origenes den dreifachen Schriftsinn gelten läßt, je nach der Verständnisfähigkeit des Zuhörers, so kann neben der sublimsten geistigen Vorstellung von Gott und göttlichen Dingen der massivste Aberglaube, die krasseste Kultsuperstition bestehen — Beweis der Neuplatonismus. Und man kann beobachten, daß gerade in Perioden lebhafter religiöser Erregung die untersten Schichten religiöser Anschauung an die Oberfläche dringen. So dürfen wir uns zuletzt nicht wundern, wenn wir im Urchristentum bei Männern wie Paulus und Johannes Vorstellungen finden, die der kannibalistischen Entwickelungsstufe der Menschheit entsprechen. Es entspricht das einfach der Theorie des „Von unten herauf".

Wie das gemeint ist, wird uns an Heitmüllers Ausführungen über das Abendmahl bei Paulus klar werden. Wir müssen dabei einmal für den Augenblick seine Auffassung von *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος* als berechtigt annehmen [2]), daß es sich um Gemeinschaft mit Christus handelt, vermittelt durch Genuß

1) Siehe mein „Ostern und Pfingsten" 11f. und A. Seeberg a. a. O. 52f.

2) Diese wird auch vertreten von Holtzmann, Neutest. Theol. II, 182; O. Cone, Paul 419.

seines Leibes und Blutes. Heitmüller betont, daß hier im Unterschied von heidnischem Opferschmaus, bei dem die Kommunion mit der Gottheit durch ein fremdes Opfertier hergestellt wird, Christus selbst als das Opfer gedacht sei [1]). Das nun, führt er im zweiten Teil aus, findet seine Parallelen nicht an den gleichzeitigen Kulten, wo überall bereits zwischen der Gottheit und dem ihr geweihten Opfertiere unterschieden wird, sondern in den primitivsten Religionsformen. Die Azteken legten einem Kriegsgefangenen Name, Kleidung, Attribute eines Gottes bei, um ihn dann an dessen Fest zu schlachten und aufzufressen. Die rasenden Bakchanten zerreißen den Gott Dionysos-Sabazios bezw. den ihn vertretenden Stier und verzehren ihn. Ähnliches tun arabische Beduinen mit einem Kamel. Das sind die „religionsgeschichtlichen“ Parallelen zu den paulinischen und johanneischen Abendmahlsvorstellungen! Heitmüller selbst empfindet eine gewisse Scheu, dies auszusprechen, und ist bedacht, den Vorwurf der Geschmacklosigkeit abzuwehren. In der Tat, man muß sagen: wer solche Analogien (mehr soll es ja natürlich nicht sein) zusammenstellen kann, hat allen Sinn für historische Perspektive verloren [2]).

Es genügt, die Methode deutlich zu charakterisieren, um ihre ganze Schwäche oder vielmehr Unmöglichkeit darzutun. Man findet einen Ausdruck religiöser Bildersprache bei Paulus: also essen von Leib und Blut Christi; ohne diesen vorerst näher zu prüfen, durchsucht man die Religionsgeschichte nach Parallelen; meist findet man Essen von Opfertieren, wobei die Kommunion mit der Gottheit dadurch hergestellt wird, daß sie ebenso wie die Mahlgenossen von diesem Tiere, speziell seinem Blute genießt; nur in einzelnen Fällen ganz roher Art wird entweder das Opfertier als von der Gottheit selbst erfüllt gedacht oder geradezu von einem Verzehren der Gottheit geredet — nur ganz vorsichtig hat

1) Wo steht hiervon etwas bei Paulus?

2) P. Feine, Jesus Christus und Paulus 217 f., sucht wenigstens aus Philo den Gedanken einer Vereinigung der Gottheit mit dem Opfertier zu belegen; doch er hat die betreffende Stelle de vict. 8, II, 245 Mangey, mißverstanden. Das *προσήκειν* der Gottheit bedeutet das Hinzutreten zum Genuß, wenn nicht überhaupt *προσηψάμην* statt *προσηκάμην* zu lesen sein wird.

Robertson Smith das als mögliche Urform der Opferidee bezeichnet —, genug, man glaubt hieraufhin die paulinische Abendmahlsvorstellung religionsgeschichtlich dem primitivsten Anschauungskreis einreihen zu müssen: also ist sie auch in primitivem Realismus zu verstehen.

Aber heißt nicht eine Grundregel aller Hermeneutik: das einzelne ist zu begreifen aus dem Zusammenhang des Ganzen? Wer gibt uns ein Recht, die Einzeläußerung so in den religionsgeschichtlichen Längsschnitt einzuordnen, ohne zugleich den Querschnitt durch den Zusammenhang der betreffenden Stelle, die Gesamtheit paulinischer Gedanken, die Anschauungswelt der ganzen paulinischen Zeit zu ziehen? Zugegeben ist von Heitmüller wie von Dieterich, daß die religiöse Bildersprache eine Entwickelung vom massiv-realistischen zu immer geistigerer symbolischer Fassung durchläuft: auf welchem Punkte dieser (sich freilich nicht geradlinig vollziehenden) Entwickelung eine Einzelaussage steht, läßt sich nicht aus ihr, sondern eben nur aus diesem Querschnitt bestimmen. Nun weisen aber, wie wir sahen, sowohl die Einzelstellen als die Gesamtstimmung des Urchristentums ganz andere als sakramentale Grundideen auf.

Wir kommen also von den verschiedensten Seiten zu der gleichen Behauptung: die urchristliche Bildersprache ist ideell, nicht realistisch aufzufassen; sie entspricht gar nicht der Kultsymbolik; sie entstammt einem durch und durch vergeistigten Denken.

B. Physische und ethische Sakramentsgedanken.

Noch schärfer tritt der spezifische Unterschied der urchristlichen Anschauung von den Gedanken gleichzeitiger Mysterien, ihr Zusammenhang mit der prophetischen Religion des Alten Testaments und dem Evangelium hervor, wenn wir die Frage aufwerfen: a) wie denkt das Urchristentum die Wirkungen der Sakramente, soweit es von realen Wirkungen derselben spricht: ethisch oder physisch? b) worauf zielt die reale Vereinigung mit Christus, die in ihnen erstrebt wird, hin?

a) Heitmüller erklärt es für einseitig, bei Paulus nur die auf Glauben hinzielenden Gedankengänge zu betonen; wir sollen uns

überzeugen, daß auf Grundlage einer animistischen Psychologie für Paulus das ethisch-persönliche und das naturhaft-sinnliche Gebiet ohne deutliche Grenzen ineinander übergehen, und wo das geschieht, da sei der eigentliche Nährboden für das Sakrament. Aber ist es denn wirklich „unklare Vermengung des Naturhaften und des Geistig-Persönlichen", wenn Paulus in großartiger, echt evangelischer Konzeption auch das Leibesleben unter religiös-ethische Beleuchtung stellt? wenn er daraufhin einmal die Leiber der Christen als *μέλη Χριστοῦ* bezeichnet, 1 Kor. 6, 12 [1])? wenn er in konzentriert-religiöser Auffassung seine eigenen körperlichen Schwächezustände als *νέκρωσις Ἰησοῦ*, jede körperliche Stärkung, die ihm neue Erfolge ermöglicht, als Offenbarung des Lebens Jesu an seinem Leibe bezeichnet (2 Kor. 4, 16, vgl. Phil. 1, 20 ff.)? Das ist einfach urkräftig religiöse Beurteilung des Gesamtlebens des Menschen, wie sie der fromme Christ auch heute noch übt: bestehen doch zwischen Seele und Leib tatsächlich die intimsten Zusammenhänge, wie gerade die moderne naturwissenschaftliche Psychologie dies bis zur Übertreibung betont.

Heitmüller weiß sich allerdings nicht genug zu tun in der Versicherung, Paulus sehe in der Taufe eine physisch-hyperphysische Neuschöpfung des ganzen Seins, eine Vernichtung des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*; neues sittliches Leben sei für Paulus erst möglich, wenn eine neue Naturgrundlage gegeben sei. Aber wo steht alles dies? Wenn wir ohne realistische Brille die vorhin schon genannten Stellen ansehen, so finden wir, daß sie durchweg abzielen auf Ethisches [2]). Röm. 6 antwortet Paulus auf die Frage: „Sollen wir immerfort darauflos sündigen, damit die Gnade nur recht zunehmen könne?" Nein, sagt er, wir **sind** der Sünde abgestorben: wir sind begraben mit Christus durch die Taufe in den Tod, damit, **wie** Christus auferweckt wurde von den Toten durch

1) **Heitmüller** nennt das eine verblüffende und in ihrem Materialismus verwunderliche Argumentation!

2) Vgl. auch **Holtzmann**, Ntl. Th. II, 181: „An sich fällt es in die ethisch gerichtete Linie der paulinischen Heilsgedanken." Besonders **Pfleiderer** unterscheidet sich von vielen der modernen Religionsgeschichtler vorteilhaft dadurch, daß er dieses ethische Moment als das unterscheidende scharf hervorhebt.

die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. Luther trifft durchaus den Sinn, wenn er übersetzt: wandeln sollen. Schon durch die Wahl von περιπατεῖν, das sich immer auf die sittliche Lebensführung bezieht, deutet Paulus an, daß ihm bei καινότης ζωῆς keine physisch-hyperphysische Neuschöpfung des ganzen Seins, sondern ein neues Leben mit neuen Aufgaben und neuen Kräften, freilich nicht nur ein neues Sollen, sondern auch ein neues Können vorschwebt, jedenfalls ein Neues nicht naturhaft, sondern sittlich. Es ist das gleiche, von dem er Kol. 3, 1 ff. sagt, es sei verborgen mit Christus in Gott, woraus sich unmittelbar die Forderung ergibt: τὰ ἄνω ζητεῖτε, τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Ganz unbegreiflich ist mir, wie man sagen kann, daß die Gedankenreihen der Rechtfertigung und Sündenvergebung nur ganz vorübergehend und flüchtig mit der Taufe verknüpft würden [1]). Die Beziehung auf Sündenvergebung, Sündentilgung ist fast allen Stellen gemeinsam. Am entschiedensten tritt sie Kol. 2, 13 hervor, wo das Lebendigmachen mit ihm geradezu durch Sündenvergebung erklärt wird. Es heißt schon Paulus besser verstehen wollen, als er selbst sich verstand, wenn man einer solchen Erklärung gegenüber als Mittelpunkt der paulinischen Taufanschauungen Wirkungen mystisch-enthusiastischer Natur bezeichnet. Einigung mit dem Herrn, Geistesempfang sind für Paulus nicht so sehr enthusiastische Erfahrungen als sittliche Vergewisserungen und Antriebe.

Allerdings müßten wir von Vermengung des physischen und des ethischen Gebietes sprechen, wenn Paulus dem unwürdigen Abendmahlsgenuß unmittelbar schädliche Wirkungen auf den Leibesorganismus zuschriebe. Heitmüller stellt zu 1 Kor. 11, 27 f. als religionsgeschichtliche Analogie die Meinung der Syrer, der Genuß von Sardellen verursache Geschwüre, weil diese Fische der Atargatis heilig sind; ebenso denken die Elchindianer über den Genuß von Elentierfleisch. Man kann die grundsätzliche Andersartigkeit des paulinischen Gedankens von dem Gericht, das über die Verächter des Herrnmahles ergeht, gar nicht besser klarmachen als durch

---

1) Heitmüller S. 14.

solche Parallelen. Erstlich handelt es sich nicht um den Genuß einer verpönten Speise, sondern um den unwürdigen Genuß des sonst üblichen heiligen Mahles — ein sittliches Moment auf seiten des Menschen. Zweitens aber ist Krankheit und Tod nicht als unmittelbare Folge des Genusses, sondern als *κρίμα*, Gericht bezeichnet, gleich als sollte eben der Gedanke an eine physische Wirkung ausgeschlossen werden; Paulus zieht nicht eine direkte Linie von Kulthandlung zu Wirkung, sondern er führt die Gedanken erst empor zu dem durchaus transzendental gedachten heiligen Gott, dessen Wille allmächtig auch das Naturgebiet in seine Zucht nimmt — ein sittliches Moment auf seiten Gottes [1]). Daß aber Paulus diese Strafen nicht etwa nur wie wir Modernen in unserer Übergeistigkeit in Gewissensbissen und ähnlichem sucht, sondern daß er auch an göttliche Strafwirkungen auf das Leibesleben denkt, ist echt christlich. Oder hat nicht Jesus noch vor der Heilung dem Kranken Sündenvergebung zugesichert (Mark. 2, 5 ff.) und den Geheilten gewarnt: „Sündige hinfort nicht mehr, auf daß dir nichts Schlimmeres widerfahre"? (Joh. 5, 14).

Ebensowenig liegt eine solche Vermischung Joh. 13, 27 vor, wo man von einem „satanischen Sakrament" reden zu sollen gemeint hat. Es ist, als habe der Evangelist ein solches Mißverständnis von vornherein ausschließen wollen, indem er schreibt: „und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn"; er weiß *μετά* c. accus. und *μετά* c. gen. wohl zu unterscheiden; zum Überfluß aber fügt er noch, die Temporalbedeutung ganz klar stellend, das *τότε* hinzu. Jesus hat den Verräter designiert, damit ist er gleichsam freigegeben; nun kann Satan von ihm Besitz ergreifen. Das hat weder mit dem Bissen noch mit dem Essen desselben einen inneren Kausalzusammenhang.

---

1) Die beste Analogie dazu bietet die Vorstellung von der Wirkung des Fluches 1 Kor. 5, 4 f.: auch hier denkt Paulus die Wirkung nicht als unmittelbare Folge der menschlichen Handlung; es ist ihm ein Gottesgericht. Gott kann die Wirkung suspendieren, wenn die sittlichen Voraussetzungen durch Sinnesänderung umgewandelt sind; vgl. dazu meine „Urchristlichen Gemeinden" 270 f.

Nicht nur — so können wir hiernach sagen — daß die Wirkungen alle auf sittliche Antriebe hinzielen, sie sind auch geistig-sittlich vermittelt gedacht, selbst da, wo sie sich auf das Naturhafte, das Leibesleben des Menschen beziehen.

b) Von „sakramental" im Sinne der Mysterien und wiederum des angehenden Katholizismus wäre zu reden, wenn die Tauf- und Abendmahlsausführungen in unmittelbarem Zusammenhang ständen mit der Hoffnung der Leibesauferstehung, der Athanasie. Denn das ist der Zentralgedanke bei all jenen Weihen. *Ἀπαθανατισμός* heißt die große, von Dieterich entdeckte und neuveröffentlichte Zauberliturgie. Was hier durch allerlei Schauung geheimnisvoller Bilder und symbolisches Handeln wie kräftiges Einatmen, Aufwärtssteigen, Brüllen und ähnliches dem Mysten höchsten Grades übermittelt werden soll, ist Teilnahme an der Unsterblichkeit göttlicher Natur. Von Vergottung, Unsterblichmachung redet auch der Gnostiker Valentin in einem schwungvollen Predigtfragment, das uns Clemens Alex. Strom. IV, 13, 89 aufbewahrt hat. Und Hippolyt, der Katholik und Bekämpfer der Gnosis, schließt sein großes ketzerbestreitendes Werk mit ganz den gleichen Gedanken: „Du bist Gott geworden; vergottet wurdest du, weil unsterblich gemacht" (Refut. X, 34). Das sind allerdings Mysterienklänge, die unmittelbar sakramentale Gedankenreihen mit sich führen [1]). Sie klingen dann weiter in der neuplatonisch gefärbten Mysteriosophie des Areopagiten und in der ganzen griechisch-orthodoxen Theologie, die ja auf physischen Grundvorstellungen fußt. Sie sind von da auch in die abendländische Theologie eingedrungen und wirken auch bei uns noch nach, wo das Seelenheil ungetauft verstorbener Kinder bezweifelt und das Abendmahl für Sterbende als Viatikum begehrt wird. Wo aber findet sich ähnliches im Urchristentum?

Paulus reflektiert weder auf die Leibesauferstehung, wo er von Taufe und Abendmahl spricht,

---

1) So sagt Clemens Alexandrinus, Paed. I, 6 von der Taufe: *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα.*

noch rekurriert er auf diese Sakramente, wo er jene zu beweisen hat [1]).

In der Tauferörterung Röm. 6 kommt ihm die Auferstehung Christi nur als Analogiebeweis für die herrliche Macht Gottes in Betracht, kraft deren auch unser sündiges Leben zu einem neuen umgestaltet werden soll [2]). Unsere Teilnahme an Christi Auferstehung ist in diesem Zusammenhang ganz bildlich-ethisch gedacht, wie das schon richtig die Gnostiker verstanden, die daraufhin die Auferstehung als bereits geschehen bezeichneten (2 Tim. 2,18). Ebenso ist es an den anderen Stellen. Kol. 2, 13 wird die ζωοποίησις geradezu mit Sündenvergebung erklärt. Hier liegt die tiefste Differenz gegenüber den analogen Mysterien. 1 Kor. 10,2 ff. wird der Gedanke einer durch den Genuß der Sakramente gewährten unfehlbaren Garantie der Heilserlangung abgewehrt.

In dem großen Auferstehungskapitel 1 Kor. 15 aber geht Paulus ebenso wie in 1 Thess. 4, 14 nur auf Christi Auferstehung als Verbürgung der unsrigen zurück. Davon, daß die Christen getauft sind und damit (nach Heitmüller) jene physisch-hyperphysische Lebenserneuerung bereits erfahren haben, ist in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede. Wir haben kein Recht, bei οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ bezw. διὰ τοῦ Ἰησοῦ ohne weiteres die Taufe als Medium der Einheit mit dem Herrn einzuschieben [3]).

Doch berührt nicht Paulus 1 Kor. 15 auch die Taufe? Neben dem Hinweis auf die ethischen Konsequenzen der Auferstehungsleugnung, die in Korinth bereits verwirrend und verderbend gewirkt haben muß, erwähnt Paulus in V. 29 auch eine uns kaum verständliche Sitte: „Was werden denn sonst

1) Vgl. Kähler a. a. O. 65.

2) Man beachte das ὥσπερ ... οὕτως, das nicht ohne weiteres = „in Kraft dessen, daß“ gesetzt werden darf.

3) Wenn es nach 2 Kor. 4, 16 f. so scheint, als entwickle sich der Verklärungsleib im Christen allmählich von innen heraus, so führt 5, 1 ff. auf eine ganz andere Vorstellung: danach kommt der Verklärungsleib einst vom Himmel, kann also durch irdische Speise, auch „sakramentale“, nicht genährt werden. Nur der Geistbesitz ist Unterpfand V. 5. Kap. 4, 16 ist übrigens von ἔσω ἄνθρωπος, nicht von σῶμα die Rede, also Persönlichkeit, nicht Leiblichkeit.

die tun, die sich zugunsten der Toten taufen lassen? Wenn überhaupt Tote nicht auferstehen, was lassen sie sich ihnen zu Nutz taufen?" Es ist das eine jener gelegentlich im dunkeln Hintergrund verschwommen auftauchenden Notizen, welche die religionsgeschichtliche Forschung unserer Tage durch kräftige Übermalung in grellsten Farben dem Beschauer so aufdringlich zu Bewußtsein zu führen liebt, daß ihm darüber fast das ganze übrige Bild verschwindet. Es scheint sich dabei um eine Übernahme der Taufe in Stellvertretung von verstorbenen Angehörigen zu handeln, um diesen nachträglich noch die Segnungen derselben zukommen zu lassen. Wir können nicht wissen, ob die betreffenden schon früher oder soeben erst gestorben waren, also etwa vom Evangelium schon berührt waren [1]). Selbst in diesem Falle können wir einen derartig vikarierenden Sakramentsempfang nur als superstitiösen Mißbrauch bezeichnen. Aber er war da — darin haben die Religionsgeschichtler ganz recht, daß man ein solches Zeugnis, mag es uns auch unbequem sein, nicht mit Ausflüchten und exegetischen Kniffen wegschaffen darf. Wir können auch wohl verstehen, wie es zu einem solchen immerhin von Liebe eingegebenen Mißbrauch kommen konnte. Die Mysterien bieten den Gedanken der Übertragbarkeit, der Stellvertretung in den Weihen [2]). Kein Zweifel also, hier wirken bei etlichen Korinthern Mysterienideen bei der Taufe mit. Auch bei Paulus? Mit Emphase wird uns erklärt, Paulus hätte den Brauch nicht zur Argumentation benutzen dürfen, wenn er ihn nicht billigte. Man bedenkt dabei nicht, daß Paulus so gut wie Jesus aus Unsitten und Sünden Belege für göttliche Wahrheiten zu entnehmen weiß (vgl. 1 Theſſ. 5, 7). Es bleibt dabei: Paulus schlägt hier einfach die korinthischen Auferstehungsleugner mit ihren eigenen Waffen, ohne deren Güte erst lange zu prüfen. Ihm selbst liegen diese superstitiösen Gedanken einer magischen Übertragung der Taufwirkung auf dritte ganz fern. Ist es nicht auffallend, daß außer einigen Ultra-

---

1) Weizsäcker, Apost. Zeitalter [2], 552.

2) Allerdings gilt auch nach Hollmanns, Pfleiderers, Heitmüllers und Dieterichs Ausführungen über Taurobolien, was ich 1902 „Urchristliche Gemeinden" S. 23 schrieb: eine genaue Analogie fehlt.

paulinern in der Marcionitischen Kirchgemeinschaft niemand, auch als der katholische Sakramentsbegriff herrschte, hier eine Billigung oder gar Anweisung zu solcher vikarierenden Sakramentsübung gefunden hat? Daß gerade unter den aufklärerischen, skeptischen Korinthern solche Anschauungen und Mißbräuche auftauchten, begreift sich sehr gut: Übergeistigkeit schlägt leicht in Superstition um; Unglaube und Aberglaube sind von einem Blute — umgekehrt gibt es kein sichereres Gegengift als paulinische Glaubensgewißheit.

Auch hier zeigt sich übrigens noch einmal der Unterschied zwischen Taufe und Abendmahl, den wir für Paulus selbst beobachteten, auch bei seinen Gemeinden. Mit der Taufe konnte sich als Zerrbild der paulinischen Behauptung realer Wirkungen jener superstitiöse Mißbrauch verknüpfen; bei dem Abendmahl fanden wir entsprechend der weniger sakramentalen Auffassung bei Paulus Mißbräuche ganz anderer Art (s. oben S. 19).

Es gibt im Urchristentum nur zwei unter sich nah verwandte Zeugnisse, bei denen der Auferstehungsgedanke unmittelbar mit dem Sakrament, speziell dem Abendmahle verbunden ist; das sind der sakramentale Einschub Joh. 6, 51^{b}—56 und Ignatius. Diese Zeugen aber liegen auf der Grenze des Urchristlichen zum Altkatholizismus hin. Letzterer ist ja nicht, wie man sich das gelegentlich falsch vorgestellt hat, mit einem Schlage plötzlich um 180 hervorgetreten; er hat seine Ansätze schon im Urchristentum. Es kommt nur darauf an, ob diese Ansätze das für das Urchristentum Charakteristische sind oder nicht.

Heitmüller sucht, im Gegensatz zu der Kählerschen Fragestellung: „Besteht die reformatorische Schätzung noch zu Recht?“, zu zeigen, wie völlig abweichend von den urchristlich-paulinischen die Gedanken sind, die wir nach Luthers Katechismus mit Taufe und Abendmahl zu verbinden gewohnt sind. Vor allem ist es die Beziehung auf die Sündenvergebung, die nach ihm bei Paulus für die Taufe eine nur ganz geringe, für das Abendmahl gar keine Bedeutung hat. Betreffs der Taufe hat uns der exegetische Befund gerade das Gegenteil gelehrt. Beim Abendmahl wird zwar Sündenvergebung (außer Matth. 26, 28) nicht eigens er-

wähnt; aber es gehört nicht viel Vertrautheit mit paulinischen Gedanken dazu, um zu entscheiden, wer Paulus besser verstanden hat: Luther, der bei der Vereinigung mit dem Herrn vor allem an die Vergewisserung der Gnade, d. h. der Vergebung der Sünden, denkt, oder Heitmüller, der das *ἐν Χριστῷ εἶναι* mit dem *ἔνθεοι εἶναι* der nächtlich schwärmenden, rasenden Bacchanten, mit dem orgiastischen Enthusiasmus halbbarbarischer Naturreligionen vergleicht.

Ziehen wir das Fazit. Das Urchristentum denkt allerdings sakramental, aber nicht im katholischen Sinne des magischen ex opere operato. Das ist der eine große Fehler der religionsgeschichtlichen Methode, daß man solche Begriffe als festgeprägte Münze nimmt und überall mit dem ganzen Apparat von Begriffen, Vorstellungen, Gefühlswerten und Geschmacksurteilen, die ihnen von einer bestimmten Phase der begriffsgeschichtlichen Entwickelung her anhaften, verwendet, ohne die große Veränderungsfähigkeit derselben zu berücksichtigen. Es herrscht auch hier eine Art Schlagwortstheologie [1]). Kähler (a. a. O. S. 4 ff.) hat so fein die große Umbildung dargestellt, die der Sakramentsbegriff durch die Reformation erfahren hat, ohne doch damit aufgehoben worden zu sein. Wer von hier aus an die urchristlichen Ausführungen herantritt, kann nicht verkennen, daß diese Umbildung nicht absolute Neuerung, sondern Wiederherstellung des Ursprünglichen ist. Der innere Zusammenhang ist klar: Urchristentum und Reformation sind eben beide Perioden intensivster evangelischer Frömmigkeit, die in ihrer ganzen innerlich sittlichen Art einen kräftigen Grenzwall gegen die Superstition besitzen.

Der Sakramentsgedanke des Urchristentums verbindet mit zwei kultischen Handlungen symbolischer Art, mit der Taufe übrigens mehr als mit dem Abendmahl, die Erfahrung von Heilswirkungen sehr realer Art. Gott stellt darin die Vereinigung mit dem verklärten Herrn her, schenkt dabei seinen Geist, tilgt die Sünden usf. Das menschliche Handeln, das Sichvergegenwärtigen, Bekennen, Predigen usw. steht erst in zweiter Linie [2]). Aber jene Erfahrungen bestehen auch unabhängig von den Kulthandlungen;

---

1) Vgl. meine „Probleme des apostolischen Zeitalters" 123 ff.

2) Vgl. H. Schultz a. a. O. 129: „Das Sakrament spendet die

die Wirkung wird immer ethisch vermittelt gedacht; man ist sich des Bildlichen der Ausdrucksweise voll bewußt; auf ethische, nicht auf physische Wirkungen zielt man ab. So geht es schon zu weit, wenn Wernle, Anfänge unserer Religion² 149, übrigens sehr vorsichtig, sagt, Paulus habe durch seine Fähigkeit, auf diese kultischen Bräuche einzugehen, sie seinen großen Gedanken und Zwecken dienstbar zu machen, die Erhebung des Magischen im Christentum verstärkt und beschleunigt, selbst wenn man dies dahin präzisiert (S. 150): nicht für Paulus selbst, nur für die Zukunft seiner Gemeinden sei es unheilvoll gewesen, daß von jetzt an die Teilnahme am Kultus sich neben das Gottvertrauen stellte. Von Paulus hat die Christenheit weder einen magischen Sakramentsbegriff noch Kultüberschätzung überkommen.

Es ist daher auch verlorene Mühe, wenn die Religionsgeschichtler sich darüber streiten, woher der Apostel den Sakramentsbegriff bezogen habe: ob er ihn aufnahm aus der ihn umgebenden heidnischen Welt, der er das Evangelium Jesu zu bringen hatte — wie die älteren Vertreter des Hellenismus bei Paulus, Pfleiderer, Holtzmann und neuerdings mit Emphase der Philologe Dieterich, behaupten —, oder ob er ihn schon aus der Rabbinenschule Jerusalems mitbrachte, aus dem von fremden Einflüssen aller Art durchsetzten synkretistischen Judentum seiner Zeit, wie es unter dem Eindruck des modernen Babylonismus Gunkel, Bousset, Wernle (in der 2. Auflage) behaupten. Der eigenartige, aller religionsgeschichtlichen Analogie entbehrende, weil eben der Religion des Christentums zugehörige Sakramentsgedanke des Urchristentums entstammt dem christlichen Glauben, der christlichen Erfahrung selbst.

Darum sollte man viel sorgfältiger als es jetzt meist geschieht, den engen Beziehungen nachgehen, die zwischen den urchristlichen Gedanken und dem Evangelium bestehen. Es ist gewiß als Ausfluß unbedingter Ehrfurcht vor der Person Jesu an-

---

Gnadenschätze Gottes und die Gemeinde empfängt sie: es ist nicht Handlung der Gemeinde auf Gott hin." M. Kähler a. a. O. 40: „Nicht wird die Gnade durch diese Mittel beschafft, sondern sie bedient sich ihrer, um den Menschen ihrer selbst zu vergewissern."

zuerkennen, wenn die Religionsgeschichtler Sakramentsgedanken in ihrem heidnisch-magischen Verständnis des Wortes Jesu nicht zutrauen wollen. Solche passen in der Tat nicht in sein Evangelium. Anders die urchristlichen. Jesus war nicht so übergeistig, daß er nicht die Bitte um das tägliche Brot neben die um Sündenvergebung stellte und Leibesgebrechen so gut wie Seelenschäden heilte; er entnahm der Anschauung des natürlichen Lebens Gesetze für das Gottesreich; alles ward ihm zum Gleichnis auf Gott hin. Er selbst war Gottes Offenbarung in Menschengestalt. Man macht Jesus noch längst nicht zu einem Mystagogen [1]), wenn man erklärt, daß jener urchristliche Sakramentsgedanke seinem Geiste durchaus nicht widerspricht.

Die Überlieferung der Einsetzung ist allerdings sowohl für Taufe wie Abendmahl mit durchschlagenden Gründen in Zweifel gezogen [2]). Insofern hat Bassermann, Über Reform des Abendmahls 59, recht, daß an die Stelle des mandatum divinum in der Sakramentslehre die Ehrwürdigkeit uralter Gemeindesitte treten müsse. Aber, wenn es so steht, daß es nie eine Christenheit ohne Taufe und Abendmahl gegeben hat, müssen wir dann nicht eine Anknüpfung in dem Tun und Lehren Jesu, eine Art Stiftung (ganz abgesehen von jenen Überlieferungen) geradezu postulieren? Jedenfalls hat sich der Herr zu diesen Gnadenmitteln bekannt, und unsere Aufgabe kann weder sein sie zu beseitigen, noch dafür eine neue Lehre auszuklügeln, sondern den Glaubensgeist wiederzuerwecken, der im Urchristentum wie in der Reformation sie siegreich über die beiden Gefahren, magischen Realismus und auflösenden Symbolismus, hinweghob.

1) Dies tut allerdings in gewisser Weise Feine, wenn er S. 243 in nominalistischem Irrationalismus die Verknüpfung des Segens mit der bestimmten Handlung als unerklärbares Geheimnis bezeichnet.

2) Neuerdings hat man den Taufbefehl, wenigstens in seiner trinitarischen Form, auch textkritisch angefochten: Conybeare in ZntW. 1901, 275—288, Hibbert Journal 1902; Kirsopp Lake a. a. O. 8ff.; C. Riggenbachs Gegenbeweis in den Beiträgen zur Förderung christl. Theol. VII, 1, 1903, wird dem entscheidenden Bedenken, daß sich das Verhalten der Jünger nicht zu einem solchen Missionsbefehl reimt, nicht gerecht.

2.

Die Bleitafeln von Granada.

Ein Allotrion

von

Professor Lic. Dr. **Carl Clemen** in Bonn.

Die Spanier — so sagt einer von ihnen selbst (Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles [o. J.] II, p. 641) — haben von jeher den traurigen Ruhm gehabt, besonders kühne historische Fälscher zu sein. In Spanien ward wahrscheinlich der Verfertiger der apokryphen Fragmente des Manetho und Berosus, Anio de Viterbo, geboren, und ihn überboten noch im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert die Verfasser der gefälschten Chroniken des Dexter, Marcus Maximus, Luitprand, Julian Perez usw. Aber bei weitem am unverfrorensten, wirksamsten und daher interessantesten war die unter dem Namen der Bleitafeln von Sacromonte in Granada bekannte Fälschung, über die gleichwohl in deutschen Geschichtswerken, soweit ich sehe, so gut wie nichts zu finden ist. Nur Preuß, Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis, 1863, S. 82 ff., und Huber, Der Jesuitenorden, 1873, S. 327 ff., erwähnen sie gelegentlich; für genauere Angaben ist man besonders an das Werk von José Godoy Alcantara, Historia critica de los falsos cronicones 1868, gewiesen, aus dem Pelayo l. c. p. 641 sqq. und Lea, Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition 1890, p. 107 sqq. nur Auszüge geben. Es mag daher erlaubt sein, danach die Geschichte dieser großartigen Fälschung nochmals kurz zu erzählen.

Nachdem schon im Jahre 1588 bei der Niederreißung der Torre Turpiana in Granada eine Bleibüchse mit einem Knochen des hl. Stephanus, der einen Hälfte des Tuches, mit dem die Jungfrau Maria bei der Kreuzigung ihre Tränen trocknete, und einer arabischen Apokalypse des hl. Johannes, die das Auftreten

Mohammeds und Luthers und danach das Kommen des Antichrists und das jüngste Gericht ankündigte, gefunden worden war, erfolgte im Februar 1595 eine noch merkwürdigere Entdeckung. Bei Durchsuchung der Kellergeschosse einer alten Ansiedelung auf dem später sogenannten Sacromonte bei Granada fanden Arbeiter eine Bleirolle, an deren einem Ende eine merkwürdige Inschrift stand. Niemand konnte sie entziffern, bis endlich ein Jesuit las: Corpus ustum divi mesitonis martiris passus est sub neronis imperatoris potentatu. Der Erzbischof von Granada, hocherfreut darüber, ließ weiter suchen, und in der Tat fand man nach einigen Tagen eine weitere Bleitafel mit lateinischer Schrift, nach der im zweiten Jahre Neros, am 1. März, Hiscius, der Jünger des hl. Jakobus, mit seinen Schülern an jener Stelle den Märtyrertod erduldet habe. Dann kamen auch menschliche Knochen, Kohlen, angeräucherte Steine und Asche zu Tage, sowie eine andere Tafel, die erklärte, daß dort auch der hl. Tesifon gestorben sei, der berufen war, bevor sich Abenathar, der Schüler des hl. Jakobus, bekehrte; derselbe habe auf Bleitafeln ein Buch: Fundamentum ecclesiae geschrieben, das sich mit beider Asche in diesem Berge befinde. Große Aufregung in der Stadt, Gebete und Gelübde des Erzbischofs, daß das Buch zum Vorschein kommen möchte, das sich alle, einschließlich des Prälaten, natürlich wie die Bücher von damals vorstellten. Es erschien auch, bestand aber wieder aus fünf sehr dünnen, runden Bleitafeln oder -blättern, wenig größer als eine Hostie, auf einen Bleifaden gezogen und mit einer feinen Nadel auf beiden Seiten beschrieben; ein Umschlag, auch von Blei, trug indes die zu erwartende Aufschrift: Liber fundamenti eclesie salomonis characteribus scriptus. Große Festlichkeiten, Artilleriesalven, gegenseitige Beglückwünschungen, Geschenke an die Arbeiter feierten die Entdeckung. Es folgte noch ein anderes Buch, auf dessen Umschlag geschrieben stand, daß es von dem hl. Tesifon geschrieben war, und daß dieser zugleich der Verfasser eines anderen über die Grundlagen der Kirche sei, das sich in jenen Kellerräumen fand, und eines Lebens seines Lehrers St. Jakobus.

Die öffentliche Meinung brachte diese Entdeckung mit der von Torre Turpiana in Verbindung, und um sie darin zu bestärken,

wahrscheinlich auch den etwas erschütterten Glauben an die letztere zu stärken, verband sie beide eine vierte Platte, auf der geschrieben stand, daß im zweiten Jahre Neros, am 1. Februar, der hl. Cäcilius als Märtyrer gestorben sei, der die Weissagungen des Apostels Johannes kommentiert habe; die liegen in sublimi parte inhabitabilis turris turpianae! Jetzt überstieg der Jubel und Eifer des Volkes alle Grenzen; zahlreiche Personen, darunter der Erzbischof, Kleriker, Ärzte und Professoren der Universität, erklärten, in den vergangenen Jahren an jenen Stellen Lichterscheinungen und Geisterprozessionen gesehen zu haben; die Berührung der Bücher und Reliquien bewirkte unzählige Wunder, nicht nur unter einfachen Leuten, sondern auch unter vornehmen, wie dem Bischof von Yukatan, dem Marquis de Mondéjar u. a. Das Ansehen von Sacromonte war unwiderruflich gesichert und hob wieder das der Inschriften und Bücher, die auf ihm zum Vorschein gekommen waren. So dauerte die Entdeckung von ihnen bis Ende des Jahres 1597 fort, sei es durch Arbeiter, sei es durch Kinder, die beim Spiel die Erde aufwühlten, oder Fromme, die nach Reliquien suchten. Die Titel auf den Umschlägen waren in einem Latein, ähnlich dem des Pergamentes von Torre Turpiana geschrieben; die Bücher selbst arabisch und häufig mit Figuren versehen, die bizarre Kombinationen von Dreiecken und Sternen darstellten und von den Büchern für das Siegel Salomos erklärt wurden. Man übergab sie zwei gelehrten Moriskos, Miguel de Luna und Alonso del Castillo, zum Übersetzen, und Godoy und Pelayo haben wohl recht, wenn sie in ihnen zugleich ihre Urheber sehen.

So fehlte es auch damals schon nicht an Widerspruch. Der erste, der die Schriften für gefälscht erklärte, war ein angesehener Advokat in Madrid, Valcárcel mit Namen, und ihm folgten andere. Juan Bautista Perez veröffentlichte eine Schrift, in der er die Funde unbarmherzig kritisierte, aber andere hielten wieder mit ihrem Urteil zurück. Und eine Versammlung von achtzehn der berühmtesten Theologen erklärte sie für echt, ebenso wie eine von fünfundvierzig Würdenträgern besuchte Synode die Reliquien.

Nur Rom und die Inquisition waren von Anfang an dagegen; aber ihre Befehle wurden nicht ausgeführt. Wie ich aus Plüers Reisen durch Spanien 1777, S. 311 ersehe (der überhaupt noch reichhaltigere ältere Literatur über sie anführt als Struve, Bruder, Meusel, Bibliotheca historica 1794, VI, 1, p. 194 sqq.), wurden die neu gefundenen Schriften sogar an das Neue Testament angebunden. Und noch 1632 erschien von Marquis de Estepa eine Informacion para la historia del Sacromonte, die für die Echtheit der Funde eintrat; die Inquisition konfiszierte das Buch, und der Nuntius verlangte noch energischer als schon sein Vorgänger, daß die Bleiplatten nach Rom geschickt würden; aber auch das hatte noch keinen Erfolg, bis endlich am 5. Mai 1639 ein päpstliches Breve, solange der hl. Stuhl nicht gesprochen hätte, jede Diskussion verbot. Zuwiderhandlung sollte ipso facto die Exkommunikation nach sich ziehen, die nur der Papst aufheben könnte; Geistliche sollten ihre Würden auf immer verlieren, Laien am Leib und Vermögen gestraft werden, ebenso wie die Buchdrucker, die gegen das Verbot verstießen. Aber wieder erfolgte die Veröffentlichung dieses Entscheides in Madrid erst zwei Jahre später, und wieder war erst mancherlei Widerstand zu überwinden, ehe die Bleiplatten nach Rom geschickt wurden. Vierzig Jahre blieben sie da; erst am 15. Juni 1665 wurde die lateinische Übersetzung fertig, und am 28. September 1682 erschien die päpstliche Entscheidung, die die Tafeln für bloße menschliche Erfindungen erklärte und alle Übersetzungen und jede Anführung in Predigten, Vorlesungen und Schriften, außer zum Zweck der Widerlegung, verbot. Auch die späteren Ausgaben des Index bis auf die neueste Leos XIII. wiederholten diese Verurteilung der Laminae Granatenses.

Aber die Spanier gaben sich noch immer nicht zufrieden. Schon 1678, als ihre Niederlage sicher schien, riet den Kanonikern von Sacromonte ihr Agent in Rom, Nikolas Antonio, sie möchten sich doch um so mehr auf die Verteidigung der Reliquien werfen, über deren Echtheit der Papst keine Entscheidung treffen wollte. Sie übertrugen das einem Auditor namens Serna, der durch königlichen Befehl von seinen anderen Obliegenheiten befreit ward

und nun Flugblätter herausgab, in denen er die durch die Reliquien vollbrachten Wunder schilderte. Nach zwanzig Jahren veröffentlichte er auch mit königlichem Privileg und Erlaubnis der Oberen in drei Folianten eine Relacion breve (!) de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquissima; das Titelblatt des dritten Bandes stellt auch wieder die Niederlegung der hl. Bücher durch die Jungfrau Maria im Innern des Ölbergs dar. Im Jahre 1741 erschien dann ein Leben jenes Erzbischofs, zu dessen Zeit der Fund stattfand, von dem Kanonikus Diego de Heredia Barnuevo; es durfte zwar auf die Schriften nicht weiter eingehen, setzte aber offenbar ihre Echtheit voraus. Ferdinand VI. beauftragte sogar die Domherren Viana und José de Laboraria, eine Geschichte der Funde zu schreiben, und diese stille und unermüdliche Arbeit hätte gewiß mit der Zeit ihren Zweck erreicht, wenn nicht die Verteidiger der Bleiplatten ungeduldig geworden und ihre Echtheit durch neue Fälschungen zu beweisen versucht hätten.

Um das Jahr 1753 kaufte ein Antiquitätensammler namens Juan de Fleurs oder Flores ein Grundstück in der Vorstadt Alcazaba, auf dem sich einige römische Altertümer gefunden hatten, und förderte auf ihm in den nächsten zehn Jahren die merkwürdigsten Dinge zu Tage: Inschriften auf berühmte Granader oder über Prärogativen der Stadt, Altäre mit Widmungen an Götter, Genien und Kaiser, Statuen, Grabmäler, Opfergefäße, Lampen, Schmucksachen, Münzen, Heiligengebeine, Kreuze und ein Kruzifix, Kelche, Patenen, zu Büchern zusammengebundene Bleiplatten wie die auf dem hl. Berge gefundenen, die Notizen über ein Apostelkonzil enthielten, auf dem das Dogma von der unbefleckten Empfängnis beschlossen ward, die Messe der ursprünglichen Kirche, das Leben Jesu, Schriften des hl. Jakobus und seiner Schüler, Weissagungen, Verzeichnisse der Artikel und Geheimnisse des Glaubens, unbekannte Kanones des Konzils von Granada, die Enzykliken, die es zusammenriefen, und die Antworten der Bischöfe, vollständige Listen über sie aus den drei ersten Jahrhunderten der Kirche: vor allem aber fanden sich in ihnen zahlreiche Verweise auf die Funde von Sacromonte und Torre Turpiana, deren Wächter

die Bischöfe gewesen seien. So kam die Frage nach der Echtheit jener Schriften wieder auf die Tagesordnung. Die Regierung setzte eine Kommission nieder, an deren Spitze Flores stand: so dauerten die Entdeckungen natürlich fort. Als ein Arbeiter andeutete, die Altertümer, die man bei Tage fände, würden bei Nacht erst vergraben, strengte Flores gegen ihn einen Prozeß an, der ihn schließlich wahnsinnig machte; man sah wieder Lichterscheinungen und Geisterprozessionen von der Alcazaba nach dem hl. Berge; in allen Kreisen, auch unter den Gebildeten, fanden sich Gläubige. Plüer, der im Jahre 1764 Granada besuchte, hörte damals von den gelehrtesten Leuten, daß auf diesem Punkte die Untrüglichkeit des hl. Vaters in Zweifel zu ziehen sei; der ex cathedra Redende müsse von dem Fehlenden und Irrenden unterschieden werden; auch Florez überging in seiner España sagrada, in der er sonst so manche Irrtümer bekämpft, diese Dinge mit Stillschweigen. Die Fälscher wurden immer kühner und fabrizierten selbst Testamente, Adelsbriefe, königliche Kabinettschreiben, die sie in die Akten einschmuggelten und als Zeugnisse anführten. Endlich, im Jahre 1777, führte zwar ein besonders schwerer Fall zum Einschreiten der Regierung; die Schuldigen gestanden, und ihre Fälschungen wurden auf einem der Plätze der Stadt verbrannt. Aber noch im Jahre 1883 veröffentlichte der Kanonikus José de Ramos Lopez ein Buch: El Sacro-Monte de Granada, in dem er über die päpstliche Verurteilung schnell hinweggeht und sogar behauptet, Bautista Perez habe die Echtheit der Funde von Torre Turpiana und Sacromonte angenommen. Und noch jetzt ist er ein Wallfahrtsort, und auf der Plaza del Triunfo in Granada erhebt sich eine Säule, auf der die Namen und Martyrien der Heiligen so verzeichnet stehen, wie sie in den Bleitafeln beschrieben waren.

Vor allem aber ist die lateinische Übersetzung jener Schriften trotz des päpstlichen Verbotes auch im 18. Jahrhundert noch abgeschrieben worden. Das beweist eine jetzt im Besitz von Professor Suchier in Halle befindliche Papierhandschrift aus der Bibliothek des Herzogs von Sersa (20,5 × 14 cm, 200 Blätter, einspaltig), durch die ich überhaupt erst auf diese mir sonst fern-

liegende Frage geführt worden bin. Und da die Texte, soweit ich sehe, noch nirgends gedruckt sind — Godoy, der ausführliche Auszüge gibt, und Pelayo beziehen sich nur auf ein Manuskript in der Bibliothek des Herrn Aureliano Fernandez-Guerra y Orbe, vollends Geddes (Miscellaneous Tracts 1714, I, p. 383sqq.) und Plüer beschreiben nur die ersten Funde —, darf ich wohl hier auch über ihren Inhalt noch einen kurzen Überblick geben.

An erster Stelle in der Handschrift (1r—4v) steht der liber fundamentorum fidei per thesiphonem Ebnatar, discipulum Jacobi Apostoli. Er enthält eine Dogmatik in nuce, einschließlich der Lehre von der immaculata conceptio, um die ja damals in Spanien heftig gestritten ward — und bezeichnet alles das als einmütig von den Aposteln festgesetzt.

Es folgt (5r—6v) der liber de essentia veneranda per thesiphonem Ebnatar, eine Abhandlung von den Eigenschaften Gottes.

Besonders merkwürdig muß den an die Echtheit des Fundes Glaubenden dann der liber ordinationis Missae Jacobi Apostoli per manus scriptoris et discipuli eius thesiphonis Ebnatar (7r—11r) erschienen sein; denn er schreibt den Gebrauch von Kuchen aus Weizenmehl vor, wie er bei den Moriskos Sitte war.

An der folgenden oratio et defensivum Jacobi filii Sciamichi Zebedei Apostoli, ad omnes adversitates, qua et orabat Dominum suum (12r—13r) ist besonders der Schluß interessant: hoc autem est signum quod fuit scriptum luce splendenti in scapulis Jesu filii Mariae, spiritus Dei fidelis: et est defensivum defendens ab omnibus adversitatibus, et aegritudinibus, et accidentibus, et dementia, ac demoniis: omnes qui portaverint illud secum, et benedicti fuerint cum eo, et est hoc:

Non Deus, nisi Deus Jesus spiritus Dei.
veritas Manifestata certitudo fidelis.

Dieselbe Christologie findet sich auch in mehreren der anderen Schriften, sie stammt aber aus dem Koran (vgl. Sure 4, 169).

An fünfter Stelle steht der liber beatissimi Apostoli Jacobi, filii Zamechi Zebedei de praedicatione Apostolorum, et de rebus, quas ipsi constituerunt circa hoc, quem scripsit in duo-

decim laminis plumbeis, iussu eius, Discipulus, ac notarius eiusdem thesiphon Ebnatar Arabs etc. (14r—19r). Es handelt vom Glauben, der Taufe und den guten Werken, sowie im Anschluß daran von der Buße.

Der Planctus Petri Apostoli Vicarii, post negationem Domini Nostri Jesu tempore crucifixionis (20r—21r) erzählt, daß Petrus nach seinem Falle sieben Jahre und drei Monate in einer Höhle Buße getan habe, bis ihm durch eine himmlische Stimme die Sünden vergeben wurden.

Ähnliche Ausschmückungen der evangelischen Geschichte enthält dann der liber rerum praeclare gestarum Domini Nostri Jesu, et miraculorum eius, et Matris eius Mariae Sanctae Virginis . . . per thesiphonem Ebnatar Discipulum Jacobi Apostoli (21r—46v). So erzählt dieser zunächst von sich, er sei in dem Lande Dus (Uz oder Bus? Hiob 1, 1; 32, 1), und zwar blind geboren und von Jesus geheilt und unter die Obhut des Jakobus gestellt worden. Dann beschreibt er in den ersten beiden Kapiteln, in die dies Buch geteilt ist, im Anschluß an die apokryphen Evangelien die Kindheit Jesu, in den nächsten beiden seine Taufe, Versuchung, Jüngerwahl, Bergpredigt, Wunder. Das fünfte beschreibt die Schönheit Jesu und der Maria, das letzte seinen Tod — dies im wesentlichen auf Grund unserer Evangelien, nur daß die Juden wieder sagen: dieser ist Gottes Geist gewesen, daß er zuerst Maria erscheint und Petrus sieben Jahre und drei Monate Buße tut.

Über die beiden nächsten Schriften gehe ich dann zunächst hinweg; der folgende liber Misteriorum Magnorum, quae vidit Jacobus Apostolus in Monte Sancto, ad Concilium Maximum, scriptus iussu eius, Manu Caecilii, Discipuli eius (70r—71v), nimmt auch noch auf sie Bezug und behauptet, die Juden hätten im Gesetz zehn Perioden getilgt, die Gott nun in der ersten jener Schriften geoffenbart habe.

Sehr eigentümlich ist der folgende liber Colloquii Sanctae Mariae Virginis oder liber Enigmatum Misteriorum, quae vidit Sancta Virgo Maria, per gratiam Dei, in nocte colloquii sui spiritualis; quem illa exposuit Jacobo filio Sciamichi Zebedei Apostolo, scriptus iussu eius per Manum Notarii, et Discipuli

sui Caecilii Ebnelradi (72r—102r). Maria soll nämlich am ersten Pfingstfest den Jüngern erzählt haben, wie sie der Engel Gabriel durch die Himmel geführt habe. Dabei habe sie das Paradies als einen von einer silbernen Mauer umgebenen Ort gesehen, durch die vier Tore und vier Flüsse führten. In seiner Mitte aber sei noch ein besonderer, von einer goldenen Mauer mit acht Toren umgebener Ort gewesen: die Wohnung der Maria. Um ihre Ausdehnung zu beschreiben, wird gesagt: die Teiche sind tausend Jahre groß, unter einem Ast eines Baumes kann ein Vogel fünfzig Jahre fliegen, unter dem Schatten des Baumes des Lebens ein Reiter fünfhundert Jahre reiten. An den Koran erinnert wieder besonders die Schilderung der Hauris: si color Mulieris, de habitantibus Paradisi, apareret in loco Mundi, ofuscaret lux eius lucem solis: et fragrantia odoris eius fragraret per omnes terminos terrae: et si emiteret suam salivam in mare, fieret dulcius favo mellis: et si afflaret unicam sufflationem ab ore suo, verteretur per eam ignis in frigidum, et tranquillum, et hoc est minimum gaudium in Paradiso. In der Vorhalle desselben findet Maria dann Adam und die Propheten; dagegen deckt die Felder der Gerechtigkeit Dunkelheit und Nebel, und in der Mitte ist wieder ein von einer eisernen Mauer umgebener Platz und in ihr sieben Tore, so groß, daß die Erde ohne Schwierigkeit durchgehen könnte, und von einem zum anderen sind hunderttausend Jahre, wenn man schnell läuft. Vier Flüsse brechen aus ihm hervor, schwarz wie Tinte, zwei zur Rechten heiß wie Feuer, zwei zur Linken kalt wie Schnee: das ist die Hölle. In der Mitte werden gequält superbi, et tirani, et plures Deos colentes, et omnes cogitantes imperfectionem in Deo, auch die Dämonen und Satan, mit dem Maria ein längeres Gespräch führt. Dann sieht sie die verschiedenen Qualen, die die Widerspenstigen aber erst nach dem Gericht erdulden werden; jetzt werden sie vorläufig gestraft. Umgekehrt sind die fideles transgressores jetzt im Fegfeuer; die Kinder non gustant calorem, et frigus, et cruciatum . . . et in die adventus Deus dabit illis, quod voluerit gratis iuxta voluntatem suam; der limbus patrum ist leer. Endlich erblickt Maria die Wohnung

Gottes, zu der fünf Tore führen. Porta prima est Porta Nominis Magni Maximi quo nominavit Deus seipsum, et sedit cum eo super solium suum, et creavit per illud omnia, et gubernat per illud negotia creaturarum suarum omnium: et per illud Docuit Abraham scripturam, et Moysem, legem, et David, Psalterium, et Jesum spiritum suum Evangelium, et revelavit per illud prophetis, et Apostolis omnibus: nec sciet illud, nisi, quem voluerit de servis suis gratuito. Das ist also derselbe Glaube an den Namen Gottes, den wir seit den ältesten Zeiten finden. Und noch mehr interessiert uns, daß Maria in diesem Haus Gottes ein Buch sieht, betitelt certificatio evangelii, das ihr auf die Erde geschickt werden soll. Gerade von diesem Buch werden wir nämlich nachher noch Genaueres hören; das eben besprochene dagegen gehört also zu der Visionsliteratur, wie sie sich bis auf jene Zeit erhalten hat (vgl. Kraus, Dante 1897, 426 ff.).

Der liber sententiarum circa fidem, et directionem, quibus acquiritur securitas, et Domus Pacis: ostensus a Sancta Maria Virgine illibata Jacobo filio Sciamichi Zebedei, Apostolo; interpretatus Arabice iussu illius Manu Discipuli, et Notarii eius Caecilii Ebnelradi (103^r—119^r) enthält hundert Vorschriften, die Maria dem Jakobus gegeben haben soll; drei beziehen sich auf den Glauben, die übrigen auf die Werke.

Es folgt die historia Sigilli Salomonis Prophetae Dei, filii David: et Misteriorum eius secundum Sanctam Mariam Virginem. Per Caecilium Ebnelradi Discipulum Jacobi Apostoli (120^r—133^r), in der Maria auf die Frage des Jakobus, warum sie die certificatio evangelii mit jenem Siegel versiegelt habe, dessen geheime Kräfte und wunderbare Geschichte auseinandersetzt.

Der liber Assequibilium Divinae Potentiae, Clementiae, ac Justitiae circa Creaturas; Caecilii Ebnelradi, Discipuli Jacobi Apostoli, defensoris legis evangelicae (124^r—133^r) handelt in 127 Paragraphen von dem, was man von Gott mit dem Verstande erreichen kann, zum Schluß von der unbefleckten Empfängnis der Maria, auf die es dem Verfasser also offenbar besonders ankam. Daran reiht sich ein zweiter Teil (134^r—147^r) mit 145 Paragraphen, der mit der Schilderung des Endes schließt, in der

Beschreibung der Zeichen desselben deutlich auf die damaligen Verhältnisse anspielend.

Der liber de Natura Angeli, et Potentia eius per Caecilium Ebnelradi, Discipulum Jacobi Apostoli (148r—157r) spricht zwar zum Schluß von dem obersten Engel, im übrigen aber von ihnen im allgemeinen.

In dem liber Relationis Doni Domus Pacis, et tormenti Domus Vindictae. Per Caecilium Ebn-elradi Discipulum Jacobi Apostoli (158r—163r) wird dann das Schicksal der Frommen und Gottlosen einander gegenübergestellt; gegen Ende ist auch wieder vom Fegfeuer die Rede.

Endlich die letzten beiden Schriften sind der liber Rerum Praeclare gestarum Jacobi filii Sciamichi Zebedei, Apostoli: ac genealogiae, existimationis, ac Miraculorum, nec non, et Peregrinationis eius in Mundo ad Praedicationem Evangelii gloriosi usque ad Mortem Ipsius. In eo erat Excellentia Ingenii, et Doctrinae, ad Eruditionem Primorum Sapientum. Per Caecilium Ebnelradi Discipulum, ac Notarium illius (164r—193v). Er schildert zunächst ein Gespräch zwischen Maria und Petrus und die Reise des Jakobus nach Spanien, die wir gleich nachher ausführlicher beschrieben lesen werden, dann seine Predigt daselbst und Rückkehr nach Palästina. Hier teilen die Apostel die Welt unter sich, Petrus befiehlt Jakobus, das Buch von den Grundlagen des Glaubens (von dem wir oben hörten) und noch ein anderes schreiben zu lassen, und dann mit seinen Jüngern nach Samarien und Spanien zu gehen. Das schildert nun der zweite Teil (194r—200r); wie Jakobus aber nach Spanien kommt, stirbt er und wird am Strand begraben, seine Jünger dagegen gehen bis zu diesem Berge und verbergen da die Bücher mit dem Exemplar der certificatio.

So wird also auch hier wieder auf diese Schrift hingewiesen und sie dadurch, wie auch Godoy bemerkt, als die wichtigste bezeichnet. Ich bin über sie und die damit zusammengehörige daher oben zunächst hinweggegangen und bringe nun hier beide genau nach der Handschrift zum Abdruck; nur offenbare Versehen, namentlich Dittographien, sind gleich beseitigt; die in eckige Klammer

gesetzten Zahlen bezeichnen die Blätter, ein Vertikalstrich trennt Rekto und Verso.

[47] liber certificationis Evangelii

liber historiae certificationis Evangelii gloriosi; et mandati circa illam, per sanctam Mariam Virginem, dati Jacobo filio zamechi zebedei, Apostolo; scriptus iussu eius, manu notarii, et Discipuli sui thesiphonis ebnata Arabis

in eo est compendium interrogationum Petri Vicarii, quas fecit ipse Mariae: et Responsionum perfectarum ad eas

Dixit Iacobus Apostolus, congregavit congregationem, nostram Apostolorum duodecim, sancta Maria Virgo, domi suae post descensum spiritus Sancti, et Doni linguarum in nobis; et Dixit: iussa sum in revelatione Dei per gabrielem Angelum, notificare vobis sermonem istum: et ostendere vobis certificationem Evangelii gloriosi, quam descendere fecit ad me post colloquium meum spirituale cum eo, et est signum maximum quod ostensum fuit mihi in eo (?). tunc autem protulit eam, et erat scripta | Per manum Potentiae luce fulgida in tabulis gaemmeis praetiosis in figura orbiculari, cuius praetium nullus novit, nisi Deus.

et protulit cum illa exemplar illius, scriptum per eam in tabulis plumbeis, signatum per eam signo salomonis filii David, simul conglutinatis; et admirati sumus illud, et gratias egimus Deo propter illam.

1. Dixit ei Petrus vicarius o Domina Nostra dic nobis proprietatem scripturae in tabulis istis:

Ac illa respondit: totum quod est in eo, spiritus est, et spiritus tabularum, quas dedit Deus Moisi in monte Sina: est Evangelium gloriosum; et spiritus Evangelii gloriosi est certificatio ista, et non est contrarius.

Dico autem vobis quod in ea est recordatio sapiens, et scientia aeterna: et propter eam descendere fecit Deus scripturam Abrahae, et legem Moisi: et per lucem, et veritatem eius creavit omnia, et descendere fecit revelationem, et Prophetias in Prophetas, et Apostolos omnes per spiritum sanctum;

et per eam continentur caeli, et terra, cum eo quod [48] est in ipsis: et est constitutio Dei, et Deus est protector illius; et non est in ea aliquid prius illo, cui sit honor et gloria.

2. Iterum dixit ei: o Domina Nostra, refer eam nobis, ut sciamus eam, et comparemus ab ea lucem;

At illa Respondit: Deus dedit vobis de expositione scientiae quantum convenit captui personarum Vestrarum, et non amplius, ad praedicationem servis de Evangelio glorioso, quod non est scriptum nisi in cordibus, et memoria;

Facite ergo quod praecepit vobis spiritus Dei Jesus circa praedicationem illius. et quoad certificationem istam quae est spiritus eius, de mandato Domini mei, assequetur cognitionem eius ille, quem ipse voluerit: sed non manifestabitur arcanum eius nunc temporis ulli creaturarum; distulit enim eam in novissimum tempus, misericorditer agens circa servos pro gratia sua; et scitote quod in exemplari eius est adiutorium professorum Evangelii, et directio, et Misericordia, et | certitudo et Prosperitas fidelium.

3. Dixit ei Petrus: o Domina Nostra, dic nobis de tempore illo, et Rebus eius.

Cui illa respondit: erit tempus in quo praevalebunt dissidia, et haereses inter sectas, et nationes barbarorum circa Jesum spiritum Dei, et Evangelium eius gloriosum, ab oriente in occidentem, et a septentrione usque in meridiem.

Et detrahent de veritate Evangelii, et vilipendent, ac subvertent illud, et sequentur ipsum prave, sicut etiam testamentum vetus; et negabunt veritatem Dei, et veritatem spiritus eius Jesu; et dividentur discensione vehementi, et inimicitia magna, ita, ut iterum sit fides extorris, quemadmodum caepit inter eos.

Et propter hoc dissidium praevalebunt etiam inter eos fraus et deffectus iustitiae, et avaritia, et commestio rerum illicitarum, et sectatio cupidinum.

Opressio autem dura servorum ex parte Regum suorum erit vehemens eo tempore super illos.

[49] totum hoc erit contra beneplacitum Dei, et pactu legis suae Rectae. Adque in hoc tempus distulit Deus

certificationem istam, ad opem legis suae rectae: tempus quo non erit Propheta, nec revelatio: nec post illud, nisi per revelationem peculiarem eius: et erit Proximum horae; et ad hunc effectum iussa sum educere illud ex Rama infelici ubi nos sumus.

4. Dixit ei Petrus: quare vocasti civitatem istam Ramam infelicem?

Respondit: quia Deus cumulavit infelicitatem super eam, et super incolentes eam infideles: et iratus est super eos, et super filios eorum, et super filios filiorum eorum: non suscitabitur eis ceptrum in hoc mundo, nec in altero: et subiacebunt irae Dei usque in diem Resurrectionis: et erunt in igne sempiterni.

Nec remanebit in illa lapis super lapidem propter errorem eorum Magnum: et propter abnegationem, qua negaverunt Jesum | spiritum Dei, et Evangelium eius gloriosum, quia sunt paessimae creaturae.

5. Dixit ei Petrus: quid iubes nos facere de ista certificatione?

Respondit: praeceptum est mihi ut faciam de illa, sicut factum fuit de tabulis Moisi; exemplar autem eius portabit Jacobus in quamdam extremam partem terrae, et condet illud illic in loco sancto, et in eo custodiet illud Deus usque ad illud determinatum tempus promissum, sicut praecessit in praescientia sua.

6. Dixit ei Petrus: Dic nobis quomodo manifestabit illud Deus ad opem legis suae rectae: et per manum cuius, opem feret evangelio, in tempore corruptionis, quemadmodum enarrasti nobis?

At illa Respondit: certificatio ista est lux Ecclesiae fidelis sanctae, et scriptura Arcani sui; non est ei lux sine ea, nec ulli hominum.

Est autem protecta a Deo, et custodita sub tute[50]la Angeli Gabrielis. Cum igitur praevaluerint dissidium, discordia, adulteria, et haeresis inter gentes barbaras circa Jesum spiritum Dei, et Evangelium eius gloriosum, sicut narravi vobis,

conquerentur apud Deum Angeli, et Patroni omnes: et orabunt eum, et postulabunt ab eo, ut liberet legem suam rectam ab infidelitate, et errore, et dextruat eum, ac repellat a mundo: et exaudiet Deus orationem, et petitionem eorum; Et clamabit Gabriel clamore in terra, iussu eius, et aperietur locus sanctus, qui continebit eam in visceribus suis, et manifestabit eam Deus, et libros, qui erunt cum ea, per manum sancti sacerdotis, ad id, quod praecessit in praescientia sua aeterna.

Et cum detexerit eam inclinabuntur corda incolentium terram ad audiendam illam, et ad credendum in certificationem evangelii gloriosi, per dispositionem Dei, cuius Misericordia erit super illos, quoniam in omnibus amplissima est; et vindicabit Deus legem suam Rectam vindicatione manifesta per gentes ex praestantioribus creaturarum | suarum de Progenie Adam, in illo tempore.

7. Dixit ei Petrus: quae sunt illae gentes o Domina nostra?

Respondit Arabes, et lingua eorum. Dixit Petrus: Arabes et lingua eorum? et illa, Arabes, inquit, et lingua eorum.

Et Dico vobis quod Arabes erunt de praestantioribus gentium, et lingua eorum, de praestantioribus linguarum; elegit eas Deus ad opem ferendam legi suae rectae, in novissimo tempore, postquam fuerint ei maximi adversarii.

Et Dabit illis Deus ad talem effectum, potentiam, et iudicium, et scientiam: quia Deus aptat per Misericordiam suam, quem vult servorum suorum, sicut Dixit mihi Jesus, iam tunc praecessisse super filios Israel, qui infideles fuerint ex eis, verbum cruciatus, et desolationis Regni eorum, nec suscitabitur eis ceptrum unquam.

Sed Arabes et lingua eorum opem ferent Deo, [51] et legi eius Rectae, et Evangelio eius glorioso et Eclesiae eius sanctae in novissimo tempore.

8. insuper Dixit: o Domina Nostra, dic nobis quomodo erit hoc, ut corda nostra quiescant?

Dixit autem scitote: in extremo occidente esse regionem, quae dicitur Hispania, et in extrema parte ipsius terrae custodiet Deus exemplar certificationis huius: et cum venerit

tempus constitutum, promissum cum exorbitantia praedicta, manifestabit illud Deus, (sicut narravi vobis) et libros, qui erunt cum eo, per manus sancti sacerdotis, sicut praedixi.

Et defensor erit servus de servis Dei occultis, nec erit alius praeter eum in mundo sic Potens ad hunc effectum tunc temporis.

9. Dixit ei Petrus: o Domina Nostra, quis erit iste defensor evangelii gloriosi?

Respondit: Maximus adversarius genti barbarorum, ex regibus Arabum, erit in concilio Maximo.

10. Dixit Petrus: quod concilium Maximum o Domina Nostra?

| Respondit: cum apropinquabit id tempus, suscitabit Deus Regem ex Regibus orientalibus cum gentibus inhiantibus ad victoriam, et largietur illi Deus Dominium magnum, ac potentiam, terroremque incutiet in cordibus usque ad occidentem super reliquas nationes; et erit Rex Arabum, sed non erit Arabs.

Cum autem manifestaverit Deus certificationem istam in loco sancto praedicto, comprobabit Deus veritatem suam, et veritatem evangelii sui gloriosi, et veritatem spiritus sui Jesu, et scripturarum eius, et miraculorum eius, per miracula multa, a parte caeli excelsi, et a parte terrae infimae in eo loco sancto, in quo custodiet eam, ita ut non possint negare eam praediti sapientia.

tunc autem incipiet facilitari negocium ad defensionem evangelii, et certificationis eius sine dubio.

Et conciliabit Deus corda Regum, et servorum in oriente, et occidente, et septentrione et meridie, de omnibus gentibus ad declarationem eius.

[52] Si conveniret quidquid est in universa terra, non valeret ad concordandos illos: verumtamen Deus consentire faciet eos ad obedientiam suam; et conciliabit eos omnes.

Et congregabuntur in illo concilio praestantissimi Doctores, expositores, et interpretes, ex omni genere bonitatis, et scientia singulari.

Beatus qui viderit illud, et crediderit sermoni meo´ isti: nam eius meritum apud Deum erit magnum; et erit primum concilium ad quod vocabuntur Arabes, et sequaces eorum ex parte Barbarorum, et postremum in Mundo.

Acquiescent autem ei, volente Deo, propter librum in lingua sua Arabica, quia erit lingua vulgaris in illo tempore.

Congregabuntur igitur cum vocati fuerint, satagentes, et expectantes properari lectionem et cognoscere quodnam contentum est in illo libro ad obsequium Dei.

Et quando collecti fuerint in eo, decertabunt ibi disputatione rigorosa, et confundentur intellectus omnium illorum.

tunc suscitabit Deus ibi inter eos, humillimam | creaturam ut explicet certificationem evangelii, (in qua ipsi erant dissentientes) cum luce spiritus sancti.

Et dico vobis quod Nemo valebit ad illam explicandam, ante illud tempus: nam Deus reservavit omnia ad terminum nominatum.

et praestantia illius erit excellenter manifesta per gratiam ipsius; et cum explanaverit eam ille servus, non poterit quisquam eorum negare eam.

Et Manifestabit Deus veritatem, quemadmodum manifestavit eam per Moisem in conspectu Pharaonis; et evertetur mendacium ibi per miracula, quemadmodum eversus est Pharao, et magi eius; sic evertentur errantes, et infideles, et qui seiuncti fuerint ab evangelio.

Et opem feret Deus legi suae, et Eclesiae suae fideli sanctae: et ei qui opem postulaverit ab eo ad victoriam manifestam; et redibit ad ovile fidelis: infidelis vero convertetur a contrario ad fidem, et lex erit tota una.

[53] Et relegabitur impietas a Mundo, et fugabit Deus infidelitatem, et errorem fuga manifesta; et persistet id bonum, et tranquilitas quantum Deo placitum fuerit: verumtamen erunt dies pauci, in quibus credent plurimi servorum, et salvi fient salute manifesta;

Et post eos revertetur corruptio, nec ultra expectabitur, nisi Antichristus quem maledicat Deus.

Et scitote quod quidquid retuli vobis operabitur Miraculum Dei cum suis portentis magnis ac potentia eius.

Beatus vicarius Jesu in christianismo, et congregatio Ecclesiae sanctae fidelis, ac illi Reges qui se ipsos incitaverint ob causam concilii praedicti tunc temporis: et ii qui opem in eam rem contulerint, animo, et sinceritate ad obsequium Dei: etenim opitulabitur Deus eis propter id, ope manifesta, in hoc mundo, et in altero; et erit eis apud Deum meritum magnum, et remuneratio ingens; damnum autem, imo damnatio erit infidelibus. |

11. Praeterea Dixit ei Petrus: Dic nobis, quo in loco erit illud concilium ut benedicamur per illud?

illa vero Respondit: erit in terra grecorum, in insula maris, quae vocatur insula, Cyprus, in civitate cuius nomen est veritas, civitas maris, (id est) mare scientiae sanctitatis, ac fidei: estque media in Mundo inter gentes ad eum finem: quam expugnabit a Benetiis Rex ex Regibus Arabum, (qui tamen non erit Arabs) habitans in oriente, cum proximus erit eventus in tempore novissimo.

Beatus qui ingressus fuerit eam tunc temporis, cum intentione ad illum effectum, et crediderit, quod decretum fuerit in illo concilio super certificationem evangelii gloriosi, et librum, qui est cum ea;

Et o infelix ille, qui continuerit se ab eo: et impedientes illud, et adventum ad illud: et qui adversantes impugnaverint illud, et obedientiam illius.

12. tunc autem Accepit tabulas supradictas, [54] et egressi sumus cum ea per tenebras noctis ad suburbana civitatis ad Montem olibeti, et oravit in illo Deum, et ecce Mons apertus est cum splendore lucis magnae e caelo, et excepit tabulas intra viscera sua, et clausus est super eas.

tunc reversi sumus in Domum eius cum ipsa: et conversa est ad me et Dixit: O Jacobe, vade cum exemplari tabularum certificationis huius, et libro qui est cum eo, ad litus maris, et Deus dabit tibi Naviculam salutis, et gubernator eius erit Angelus Gabriel; ne timeas igitur de illo, nec de libro, quia

Deus custodiet utrumque, et te, et eos qui fuerint tecum in ea, oculo vigilantiae, in mari, quemadmodum custodivit Arcam Noe in fluctibus: et in terra, quemadmodum custodivit Jonam in ventre Caeti usque ad depositionem eius in illa.

Et cum appuleris in hispaniam ingredere eam per partem orientalem, et ubi reductus fuerit mortuus ad vitam, conde illud ibi; cumque executus fueris hoc, praedica in ea ha | bitantibus in illa, et ne egrediaris ab ea donec credat tibi servus unus, de servis Dei: et hoc erit signum ad probationem patientiae tuae circa praedicationem:, et est eruditio Dei, quia ipse amat Patientes.

tu Praedicaturus es genti Maioris duritiei, quam ipsi: ceterum fatigaveris, nec credet tibi ullus praeter eum; Discipuli autem tui lucrabuntur eam, post te, ad fidem suam, et Martires fient nonnulli eorum propter illam in illo loco sancto.

Cum autem crediderit ille servus, egredere ex hispania per viam diversam ab illa, qua ingressus es in eam, et ibis in terram Samaritanorum, et praedicabis illis; hoc est, quod iniungo tibi iuxta praescientiam Dei; ne timeas igitur, protector diriget te via recta.

tunc discessi ab ea placide, et congregavi discipulos meos, thesiphonem Arabem, et fratrem eius Caecilium, et Hiscium hebreum, et torquatum Arrium, Phaetonem grecum, Euphrasium Caldeum, et Secundum Samaritanum, et venimus ad litus maris in silentio noctis obscurae, [55] atque invenimus Naviculam nobis promissam ab ea, cum luce a Deo: et conscendimus eam, et progressa est per mare gubernante Angelo, vento secundo, usque ad partem orientalem Hispaniae:,

Et ingressi sumus Regionem usque ad montem hunc, ante quem est flumen auriferum, et manssimus in eo, ut requiesceremus a fatigatione itineris, et aestus, ac reficeremur aliquali refectione.

Deposui autem tabulas, et librum in terra, quae tremuit: surrexitque ab illa servus unus de servis Dei e sepulchro suo, qui Dixit mihi: quare suscitasti me a sepulchro meo hoc, in quo requiesco a cruciatibus mundi, et adversitatibus eius, a

tempore Moisi Prophetae Dei, et anima mea est beata post illum?

Et ego Respondi: non suscitavi te ego, sed suscitavit te Potentia Dei, et exemplar certificationis Evangelii eius gloriosi; quod est nomem tuum? et Dixit mihi: Nomem meum est Alachius: tuum vero quale nomen est? cui Respondi: ego Jacobus Apostolus de Apostolis Jesu filii Mariae spiritus Dei, quem prophetave | runt Prophetae filii Israel.

tunc ille ait mihi: salus sit tecum: anima mea est beata cum illo, et ego gaudeo occursu tuo, petoque a te ut redire me facias ad lectum meum.

Reduxi igitur eum ad illum, et restitutus est sicut erat antea. Ego vero moratus sum cum discipulis meis in Monte hoc per dies quadraginta. Composuique in eo historiam hanc sicuti praeceptum fuerat mihi, ut sciant veritatem servi in tempore novissimo;

Et posui eam, et exemplar tabularum certificationis Evangelii, et librum in caverna huius Montis sancti: et mandavi discipulis meis, ut visitarent eum frequenter post mortem meam; ac retuli eis sermonem sanctae Mariae virginis super ipsos ad me habitum.

Praecepique ipsis ut venerarentur illum quia ipse est, excellentioribus Montibus mundi post Montes terrae sanctae, et est Clavis boni servorum.

Et etiam commendavi eis custodiam libro[56]rum suorum in eo ad subsidium fidei in novissimo tempore. Et gratias egerunt Deo propter gratiam factam sibi. Postea vero profectus sum cum eis ad id, quod praeceptum est mihi. et sit gratiarum actio Deo.

finitus est liber per manum meam Arabis
tota scriptura est Veritas.

[57] liber donorum Praemii certificationem Evangelii credentibus.

in quo sunt octo interrogationes factae sanctae Mariae.

Liber donorum Praemii servis Dei credentibus certificationem Evangelii; et quod Mandatum est circa eam, in Historia, ad Novissimum tempus; et Maledictionem ex oposito eis qui contradixerint ei

In eo sunt octo interrogationes Petri in congregatione Apostolorum, factae sanctae Mariae virgini et responsiones eius ad illum.

Non poterit ullus intelligere sensus Historiae certificationis, perfecte, sine eo; Per Jacobum filium sciamichi Apostolum, vexilliferum fidei.

Scriptus iussu eius, Manu Discipuli, et Notarii sui thesiphonis Ebnatar Arabis. |

Dixit Jacobus Apostolus: congregavit congregationem Nostram Duodecim Apostolorum sancta Maria, Domi suae, post descensum certificationis Evangelii ad ipsam et relationem illius, quod mandatur nobis circa illam, et allocuta est nos; et presentibus nobis sermonem fecit, quod abstraxit sensus nostros, ac demulsit animas nostras, et quiescere fecit corda nostra, et humiliari nos ad id, ad quod opportet humiliari, excellentiori meditatione, et opere sancto, et consentione ad Deum.

Praeterea allocuta est nos de Misteriis Magnis, quorum mentio, necessaria non est in hoc libro; verumtamen dico: quod sermo eius stare faceret Angelum in caelo, et hominem in terra, Magnificantes Deum; ex quo erat suassio, et admiratio audientibus: nec unquam vidimus affabiliorem personam, quam illam; nec speditiorem linguam, lingua eius: nec maiorem scientiam scientia eius post Dominum Nostrum Jesum.

Illa vero Relatio tota erat de particularitate Certificationis Evangelii in secula seculorum sine (?) revelatione Arcani eius nobis.

[58] Cum autem absolvisset illum sermonem, dixit ei Petrus Vicarius: illuminasti corda nostra, o Domina Nostra, luce Misericordiae Dei, per gratiam ipsius circa proprietatem certificationis Evangelii gloriosi: gratiarum actio sit Deo pro huiusmodi beneficio.

Sed ego peto a Maiestate tua, et gratia tua, ut satisfacias nobis ad octo interrogationes circa Dona remunerationis eius, et praepositos negocio propter illam, et sequentes eam cum fide; et remunerationes illorum, commemoratas in narratione tua in Historia, quae est ad servos in tempore novissimo; et id, quod pertinet e contrario ad contradicentes, de Maledictionibus, et cruciatibus, ut acquirat congregatio Nostra, et servi post nos, propter hoc, lucem et scientiam: et quiescant per id corda nostra, et corda eorum post nos in novissimo tempore.

Respondit illa ad Petrum: refer primam eorum.

1. Dixit: Dic nobis de certificatione Evangelii et remuneratione eius, O Domina Nostra. |

Illa vero Respondit: Certificatio Evangelii, est spiritus Evangelii, et est thesaurus thesaurorum Solii; felicitas credentium. Itaque si quis servus crediderit in eam vera fide cum sinceritate, ac pia affectione, non miscens in hoc aliquid dubii, et in hoc statu mortuus fuerit, certe scribet illum Deus immunem ab igne, et indulgebit ei omnia peccata ipsius quamvis sint innumerabilia.

Et si quis servus fidelis perpenderit eam, ac meditatus fuerit circa Doctrinam, post declarationem eius ad servos, exaltabit eum Deus in Paradiso, gradibus excelsis.

Ei vero qui oppositum fecerit, non erit intercessio pro illo: maledicet eum Deus, et Angeli eius millies singulis diebus, et subiacebit irae illius, et perpetuabit illum in igne gehenae, nisi conversus fuerit ab hoc toto per veram conversionem ad Deum.

Iterum dixit: O Petre Refer secundam.

2. At ille ait: Dic nobis de excellentia Arabum [59] Propugnatorum fidei in certificatione Evangelii in tempore novis simo, et de remuneratione eorum, et de excellentia linguae eorum super linguas o Domina Nostra?

Respondit: Arabes erunt vindices fidei in novissimo tempore: et excellentia linguae eorum super alias linguas, sicut excellentia solis super luminaria caeli.

Elegit autem eos Deus cum lingua ipsorum ad hunc

effectum, et confirmabit eos auxilio suo: et excellentia eorum, qui fideles erunt de eis, apud Deum erit Magna, et remuneratio eorum ingens.

Si igitur aliquis servus fidelis postulaverit pro eis auxilium et confirmationem, postquam detexerit Deus certificationem Evangelii in loco sancto, qui condet eam, certe auxiliabitur ei Deus auxilio manifesto, et scribet eum, ut verum servum suum, sequentem beneplacitum suum, et conversum ad adiutorium fidei suae Rectae.

Ei vero, qui exoptaverit eis malum, maledicet | Deus, et Angeli eius millies singulis diebus, et subiacebit irae eius, nisi conversus fuerit ab hoc toto, vera conversione ad Deum.

Deinde Dixit. Refer tertiam o Petre.

3. Et ille: dic nobis, inquit, de sancto sacerdote per cuius manum deteget Deus certificationem, et de remuneratione eius o Domina Nostra?

Tunc illa Dixit: certe erit sanctus sacerdos, vere credens id, quod posuit Deus in mundo verbi sui perfecti in evangelio glorioso, per os Spiritus sui Jesu, et in certificationem, quae est spiritus eius post illud, sine dubitationibus, et opinionibus: et in illam congregationem eclesiae fidelis, sanctae, Doctissimae, illuminatae fidei luce, et Misericordiae: et in Vicarium Jesuitatis, qui illi praeest, cum potestate prohibendi, praecipiendi, absolvendi et ligandi,:

Qua propter ipsa certificatio est scriptura Veritatis eius, ac lucis eius, et felicitas creden[60]tium; nec habet lucem absque illa ullus hominum;

quod si quis servus crediderit totum hoc, vera fide, piaque affectione et sinceritate ad obedientiam Dei, non miscens in eo aliquid dubii ac sese impullerit, expediendae rei, ad concilium Maximum, quod futurum est in Insula Cypri, ad orientalia Venetorum, et explanationem eius ad gentem, ut ingrediantur per eam in legem Dei, certe scribetur apud eum, ut vere sanctus sacerdos, et apud congregationem adunatam ab ipso concilio, et a sanctitate sua: et nectet catenam colli

sui cervicibus illius: et aspiciet eum oculo Vigilantiae suae: et custodiet eum sub ala Misericordiae suae.

Et si erogaverit ad illum effectum pecuniam bonam de facultatibus suis in via Dei, dimittet ei Deus omnia peccata ipsius: et agregabit eum sub gratia sua, ac largietur illi in Paradyso remunerationem eleaemosinae qua edificatum est templum a propheta Dei Salomone filio David; quia illud fuit typus eclesiae credentis in Deum; die autem novissimo illa eleaemosina erit ei accepta.

Et e contra: siquis servorum aplicaverit His | toriam eius manui suae, et appropriaverit negotium circa eam scientiae suae, et dubitaverit super ea, et voluerit protrahere tempus designatum circa eam, consenseritque ut ea abscondatur, et abscondatur Historia eius, et liber hic aliquo parvo tempore ab ea, et a Vicario Jesuitatis, et ab Arabibus vindicibus, et a vindice habitante in Oriente, et a Regibus terrae, et a servis Dei, ne sequantur beneplacitum eius, et ne consequantur remunerationem Certificationis concessam eis per gratiam suam: Certe expellet eum Deus ab ea congregatione, et sanctitate eius; et abscindet ab eo Diadema suum: et mutabit catenam coli sui a cervicibus eius: et scribet eum in suis Arcanis ut inimicum suum, et contradicentem beneplacito suo.

Et Maledicet eum ipse, et Angeli eius millies singulis diebus maledictione comprehendente statim, omnem, ad quem pervenerit sermo meus hic, et Historia negotii circa Certificationem quae est cum ea, quisquis ille fuerit.

Et reddet illum, ut dubiosum sine lumine: illumque constituet in igne inferni reum repro[61]batum, et perpetuatum in cruciatibus illius dum perstiterit Regnum suum, nisi convertatur ab hoc toto per veram conversionem ad Deum, et ab ipso veniam consequatur.

Praeterea dixit Refer quartam o Petre:

4. Et ille ait: dic nobis de propugnatore habitaturo in oriente, et Remuneratione eius O Domina Nostra?

Respondit: Propugnator erit Rex Regum Arabum, sed non erit Arabs, habitaturus in oriente, in Regione Grecorum, hostis

verax gentium barbarorum, et Nationum eorum, et sectarum eorum, ac illarum quae diversae fuerint in fide.

Erit ei intentio pura ad obedientiam Dei, et ad propugnationem legis eius Rectae. Et confirmabit eum Deus auxilio suo: et ponet propugnationem Certificationis Evangelii gloriosi in iudicio eius; et eriget vexillum legis per manum eius; et confirmabit eum victoria, et stabilitate in mundo supra reliquas gentes, tunc temporis.

Et replebit eum luce, ac sapientia ad obe | dientiam suam propter hoc negotium. Nec erit praescius huius sermonis usque ad tempus in quo eveniet negotium circa certificationem, occultum apud ipsum.

Et hoc totum ob id, quod praecessit in praescientia eius; laus illi qui dirigit per gratiam suam quem vult; absit ut sit in Regno eius is, quem non vult: nec retractabile est decretum eius.

Erit ei apud ipsum Meritum Magnum, et gradus excelsus. et si quis servus fidelis postulaverit pro eo auxilium, et confirmationem, et suppetias tulerit ei per se ipsum, vel per facultates suas ad hunc finem et mortus fuerit in hoc statu: Certe dimittet illi Deus omnia peccata, et dabit ei in Paradyso mercedem Martirum, qui Martirium subierint propter fidem.

Et si quis voluerit huic oppositum Maledicet illi Deus, et Angeli eius, singulis diebus millies, ac repellet eum a Misericordia sua [62] nisi conversus fuerit ab hoc toto per veram conversionem ad Deum.

Postea Dixit: Dic quintum o Petre:

5. Et ille ait: Dic, qui adaptaturi sunt corda sua Concilio Maximo, et de remuneratione eorum, o Domina Nostra?

Cui illa Respondit: Certe adaptantes corda sua Concilio Maximo, iam illi erunt, qui inclinaverint se, et humiliaverint corda sua Deo, et intenti fuerint Evangelio glorioso, et certificationi ipsius.

Et qui crediderint quod ibi decernitur circa ipsam certificationem, (quicumque fuerint ex omnibus gentibus) et etiam qui erogaverint eleaemosinam ad illud, et comparaverint se-

ipsos, ac servos suos, ad interveniendum illi, secundum quod potuerint circa id, vel saltem intentione:

Quod si aliquis servus de servis Dei praestite | rit hoc et obtulerit seipsum, et eleaemosinam suam bonam, animo et sinceritate in via Dei ad talem effectum, et mortus fuerit in fide: certe dimittet ei Deus omnia peccata eius, quamvis sint inenumerabilia, et scribet eum inter adaptantes corda sua ipsi.

Et si praesens aderit in eo, et crediderit quod decretum fuerit circa id, certe scribet illi Deus immuunitatem ab igne, et dabit ei mercedem Martirum, qui Martirium subierint pro fide.

Illi vero contradicens, et impediens servos, ne illi intersint, non est dubium de aeternitate eius in igne inferni, et cruciatibus eius maximis, nisi conversus fuerit ab hoc toto vera conversione ad Deum.

Iterum Dixit: Refer sextam Petre:

6. At ille: dic nobis inquit: de interpraetibus, et expositoribus, et de praemio eorum o Domina Nostra?

Ipsa vero ait: Certe interpretes vere interpretes libri qui erit cum certificatione Evangelii [63] et certe, expositores, vere expositores certificationis Evangelii, post explicationem eius factam servis in concilio Maximo, sublimabit illos Deus tunc temporis, ut lucernas inter generationes mundi, rutilantes luce splendoris Doctrinae, et Sapientiae infusae.

Et cum ingressi fuerint Regionem Cypri, augebit Deus iis virtutem, per gratiam suam, in scientia, et locutione linguarum ad interpraetationem, et expositionem praedictam, ut dirigantur alii ab aliis; et sermo eorum in Populos, ad expositionem legis suae rectae, et ad directionem per eam ad beneplacitum suum.

Verumtamem erit numerus eorum parvus, et valde parvus inter gentes ad ostenssionem Mirabilium Dei in mundo.

Et caput eorum erit humillima creatura eius, expositor certificationis, obediens Deo, et vicario Eclesiae credentis in Deum, et Diem novissimam: et erit perfecte fidelis in tali fide, nec non, et caetus agregatus a congregatione eius. |

Suscitabit eum Deus in illo tempore cum luce scientiae, et intelligentiae, et Misericordiae, ad illum effectum (sicut retuli vobis).

Et omnes illos ponet Deus in tutela Regum, et Principum. et Deus diligit scientia praeditos probos, et respuit vitiosos ignorantes:

Et Meritum credentium iis erit Magnum apud Deum, et praemium eorum ingens, et erunt eis gradus eminentes in Paradyso.

Et si quis Rex, aut Princeps, aut servus de servis Dei credentibus benefecerit iis, et expedierit rem eorum ad concilium Maximum praedictum. et interpretationem Certificationis, et expositionem eius, et traductionem libri, qui est cum ea: Certe dimittet Deus illi omnia peccata ipsius: et scribetur apud eum, ut unus de martiribus, qui martirium subierint pro fide:, et erigetur illi pro tota moneta bona quam erogaverit ad illum effectum, de facultatibus suis, gradus in Paradyso.

Et qui optaverit iis malum, aut adversatus [64] fuerit, Maledicet eum Deus, et Angeli eius millies singulis diebus, et expellet eum a Misericordia sua, nisi conversus fuerit ab hoc toto vera conversione ad Deum.

Iterum Dixit: refer septimam Petre:

7. Ait: Dic nobis de humillima creatura Dei, quae interpretabit Certificationem Evangelii in concilio Maximo, et de praemio eius o Domina Nostra?

Respondit: Deus aptabit per Misericordiam suam, et docebit interpretationem scientiae, eum quem volet servorum suorum.

Ille autem servus erit de peculiaribus absconditis in scientia Arcani sui: eius dona, et beneficia erga illum erunt Magna: et Misericordia eius, et prodigia illius erunt manifesta in eo ad servos electos, quos Deus voluerit hoc assequi per gratiam suam; verumtamen erit numerus eorum parvus in mundo.

Origo eius erit bona, mera Arabica, quia adiutorium ad alium non expectabit, nisi ad Arabes, et ad defensorem illo tempore. |

Ipse igitur erit clarus omnibus scientiis, sicut fuit filius meus Jesus; et non carebit scitis responsionibus ad interrogantes, illustratus illustrationibus bonitatis, et misericordiae, purus intentione: et pollebit scientia Magna largita a Deo, quae erit inenarrabilis inter gentes.

Erit ei statura iusta, et hilaritas in vultu eius redundans, et claritas linguae cum sermone brevi, multiplicique scientia, et soliditate.

Mittet eum Deus in etate perfecta, determinatum in quadam extrema parte terrae, et ibi docebit eum meditationem, ut sit humillima creatura in mundo ad abscindenda studia errantium, et aversorum, et praevaricatorum impiorum, contradicentium, ex omnibus gentibus Evangelio glorioso, et certificationi: cupientium expugnare quod ordinatum fuerit in loco Cypri.

Erit autem tolerans in detrimento paupertatis, et calamitatum: repellens ambitionem, et superbiam: et erit ei anxie solicitudo magna ad augendum meritum, et ad beneplacitum Dei.

[65] Erit remotus a prohibitis, et vitiis: veridicus in sermone, et promissis, et servans fidelitatem: non obliviscetur recordationem Dei, et timorem eius in corde suo, et meditationem eius vel per ictum oculi; quodsi compraehenderit eum transgressio vincet eam paenitentia, et sperabit a Deo indulgentiam, et remissionem.

Meritum illius apud Deum erit Magnum, et remuneratio eius ingens iuxta efficatiam suae intentionis, et fidei suae, ac operum suorum et obedientiae suae erga ipsum; et augebit ei gratiam suam, quia Deus perire non sinit mercedem benefacientum.

largietur illi Deus interpretationem Certificationis Evangelii sui gloriosi absconditae, et tradet notitiam eius, intelligentiae ipsius, et expositionem eius memoriae suae: et illuminabit cor eius fide sua, facietque illum ingredi sub alam misericordiae suae, ac respiciet eum oculo vigilantiae suae;

quodque praecessit in sapientia Arcani sui: inter | pretabitur Certificationem, cum Deus voluerit interpretationem in eo concilio ad obedientiam suam.

Et non erit Prophetia nec visio gentibus: sed Deus prophetabit per ipsam certificationem, et ponet in ea de omni sapientia, quod convenit in illo loco sine contradictione, et instruet servos suos per eam in die, quae erit determinata, in qua erit actio nimis laboriosa intellectibus.

Si quis autem servus fidelis oraverit pro eo, dicens: Deus Domine mi, attende oculo vigilantiae tuae ad humillimam Creaturam tuam expositorem Certificationis Evangelii gloriosi in concilio Maximo, et dispone negocium eius ad illud, et fac me in illud quod exposuerit ibi, vere credentem, et gaudium mihi afferat observantia illius, et executor existam illius, quod praecepisti in ea, et in evangelio de obedientia, quia tu es omnipotens:

Certe respiciet Deus illum oculis Misericordiae suae, et custodiet illum ab omnibus adversis.

[66] Eum vero qui illi oppositum voluerit Maledicet Deus, et Angeli eius millies singulis diebus, et erit sub ira eius, nisi conversus fuerit ab hoc toto vera conversione ad Deum.

Deinde dixit: Refer octavam O Petre:

8. Ille autem: dic nobis, inquit: de benedictione loci, qui condet in se certificationem, et de praemio servorum visitantium illum, o Domina Nostra?

Et Respondit: Signum benedictionis loci Sancti qui in se condet Certificationem, et librum qui est cum ea, est, eum fuisse electum ad talem effectum, et hoc sufficit.

Si quis autem servus fidelis, purus, confessus, visitaverit eum cum pia affectione, et sinceritate, et non miscuerit quidquam dubii in Evangelio glorioso, nec in certificatione, quae est spiritus eius, et in veritate libri, qui est cum ipsa, et oraverit Deum post Manifestationem eius in illo, et Dixerit: |

Deus Domine mi credo vera fide sermonem tuum perfectum, propter quem misisti Dominum Nostrum Jesum Spiritum tuum, et Certificationem Evangelii tui gloriosi, cuius detexisti exemplar, in hoc loco sancto: et librum soliditatis integrae, qui est cum eo: Deprecor te propter Nomem tuum Magnum Maximum, et propter Maiestatem tuam, et gratiam

tuam, et gloriam tuam, et Misericordiam tuam, quam per eam fecisti servis tuis, ut erigas per eam, et per illum, Vexillum legis tuae rectae, supra omnem legem, et confirmes per eam, et per eum eclesiam tuam fidelem sanctam, et iustifices concilium eius sanctum: et intromittas per eam, et per eum servos tuos credentes sub ala Misericordiae tuae: et abscindas per eam, et per eum, Velamem Contradicentium ei, quoniam tu es omnipotens:

Certe Dimittet ei Deus omnia peccata ipsius quamvis sint innumerabilia.

Quod si erogaverit eleemosinam, eriget illi Deus [67] gradum in Paradyso iuxta efficatiam suae intentionis, et operis sui, ob totam monetam bonam, quam elargitus fuerit in illo loco ad praeparationem negotii praedicti.

Et Dico vobis: quod totum hoc erit ad obedientiam Dei, et beneplacitum eius; et quod ad Deum attinet, absit, ut deficiat unquam: ipse enim diligit benefacientes obedientes sibi.

Nec sit timor ab inimicis, quia Deus non diriget fraudem impiorum, et descendere faciet securitatem in corda credentium, et Misericordiam super servos suos omnes, ut accedant ad expositionem Certificationis, et ad credendum illam, et diriget quem voluerit eorum per gratiam suam Magnam.

Cum vero finivit sermonem istum, audita est vox dicens a parte veritatis: O cui concessus est Vicariatus, et Potestas Jesuitatis, ad prohibendum, et praecipiendum, et solvendum, et ligandum: Procede verbo confirmationis, cum ipsa potestate, erga illum, super quem praecesserunt gratiae, et Dona Remunerationis | relata a Maria Virgine in Responssione ad octo interrogationes: et procede verbo Maledictionis et separationis a communione eclesiae fidelis sanctae, et sanctitate ipsius, adversus eum contra quem praecessit maledictio, et separatio in revelatione eius, merito, et iuste: nec unquam revocabitur: et a maledictione, non competit ulli posse absolvere, nisi per veram conversionem ad Deum, a prohibitis.

Dixit autem Vicarius: consentio, et obedio Domino seculorum: testes adhiveo vos, o congregatio Apostolorum cum

Domina Nostra Maria virgine:, et ipsa, et vos cum ea eritis optimi testes veritatis, quod ego profero verba confirmationis potestate vicariatus Jesuitatis erga illum, super quem praecessit verbum confirmationis gratiarum, et remunerationis Donorum, sicut retulit eas in responsionibus ad octo interrogationes merito, et iuste: nec hoc revocabitur unquam post me.

Et profero e contra, verba confirmationis Maledictionis, et separationis a communione eclesiae fidelis, iustae, sanctae, contra quem praecessit verbum maledictionis in responssione eius ad octo [68] interrogationes praedictas, cuius maledictionis non competit abrogatio ulli post me, nisi cum veritate conversionis ad Deum a prohibitis.

Et cum finivisset hoc tremuit domus, et apertum est tectum illius superius, et egressa est ex eo manus, quam vidimus usque ad iuncturam, = scripsitque lineas sygillii salomonis, quod erat signatum in medio parietis, hos sex versus.

Et postquam perfecit eos recessit a congregatione nostra illa manus, et claussum est tectum praedictum

Et tunc conversa est ad me sancta Virgo Maria, et dixit: O Jacobe vexillifer legis, exarare fac relationem universam, et inscriptionem, quae est super lineas, et reconde eam cum certificatione, in loco sancto, ut sciant servi veritatem, et sermonem firmum, ac sanum, ad obedientiam Dei, et ut dirigatur sermo meus in eis, et consequantur de gratiis, praemium donorum certificationis evangelii, relatis in octo interrogationibus in novissimo tempore

Postea interrogavit eam Petrus cum congregatione, dicens: O Domina Nostra, quid significat | inscriptio, quae est super lineas sigilli?

Respondit: confortamini: non est expediens in tempore hoc declaratio eius, sed reliquit eam Deus Declaratori Certificationis Evangelii in novissimo tempore.

Iterum Dixit Petrus: Adiice nobis, super Historiam, quando apparebit tempus, quo detegatur certificatio, et quid sequetur post illud o Domina Nostra?

Et Respondit: Cum didicerint homines scientiam, non ad opus bonum:, et exquisierint primas sedes, et officia ad non obediendum Deo:, et comederint sudores servorum, opprimentes eos iniuste:, et gloriati fuerint in suis caliditatibus, non in Deo;

Et erit vita Mulierum in superbia, et sectatione virorum, per fornicationem et deffectum verecundiae: et intumuerint elatione vestium serici nigri;

Et percrebuerit modus loquendi methaphoricus, et deceptorius: et sepelientur iusti cum impiis [69] in templis: et frequens fuerit verbum Dei ad servos, nec imprimetur in cordibus eorum: et abstulerit benedictionem suam a terra.

In tempore illo Manifestabit Deus certificationem, et librum, in loco sancto;

Et Detectio eius, erit signum expositionis eius in concilio Maximo, deproximo, et reditus Jesu spiritus Dei in Mundum per legem suam, claram, gloriosam: et hoc erit signum Antichristi, et Antichristus erit signum ortus solis ab occidente.

finitus est liber per Manum Arabis
tota haec scriptura est Veritas
Jesu Christi.

Es handelt sich also um zwei Apokalypsen, die auf den heiligen Jakobus, den Sohn des Zamech (Zebedeus), wie er auch hier heißt, zurückgeführt werden. Er soll sie seinem Schüler Thesiphon Ebnata(r) diktiert haben; und auch dieser Doppelname kehrt in mehreren der anderen Schriften wieder. Wie er und der Name Zamech Zebedeus sich erklären, werden wir später sehen.

Wenden wir uns jetzt zunächst dem liber certificationis evangelii zu, so erinnert sein Anfang einigermaßen an einen Text, der zuletzt in dem Catalogus codicum hagiographorum bibliothecae regiae Bruxelliensis I, 66 sqq. abgedruckt ist: „Post Salvatoris nostri passionem eiusdemque gloriosissimum resurrectionis trophaeum mirabilemque ascensionem, qua paternum usque scandit ad solium, necnon et paracliti Pneumatis super apostolos effusionem, sapientiae radio irradiati ac coelesti gratia illustrati, passim gentibus nationibusque, quos idem elegerat

(cf. act. 1, 2); Christi nomen sua praedicatione patefecerunt discipuli.“ Es wäre also möglich, daß sich der Verfasser unserer Schrift hier an eine ältere Vorlage angelehnt hätte; denn um eine solche handelt es sich bei jenem Text jedenfalls.

Auf die erste Frage des Petrus nach der Eigentümlichkeit der Schrift antwortet Maria dann, sie enthalte den Geist des Gesetzes und des Evangeliums, in ihr sei weise Erinnerung und ewige Wissenschaft und um ihretwillen habe Gott zu Abraham eine Schrift herabsteigen lassen und zu Moses das Gesetz. Diese besondere Hervorhebung Abrahams weist auf die große Rolle hin, die er bekanntlich im Koran spielt.

Petrus möchte doch noch Näheres über diese Wissenschaft hören, aber Maria verweist ihn auf das, was ihm geoffenbart sei, und den Missionsbefehl des Geistes Gottes Jesu — also wieder dieselbe Anschauung wie schon oben. Außerdem kann man sich an Apg. 1, 7 ff. erinnert fühlen; eine künftige Offenbarung des in ihnen enthaltenen Geheimnisses wird ja auch in anderen Apokalypsen angekündigt.

Die Antwort auf die dritte Frage nach der Zeit dieser Offenbarung schließt sich zunächst wieder an die allgemeine apokalyptische Erwartung an, schildert aber weiterhin deutlich die religiösen Kämpfe der Reformationszeit (vgl. besonders comestio rerum illicitarum). Die Erwartung, daß es dann keinen Propheten und keine Offenbarung geben würde, stammt dagegen sicher wieder aus der apokalyptischen Tradition; vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41; Dan. 3, 38 LXX usw.

Weil Maria am Schluß Jerusalem, von wo sie das Buch, damit es in der letzten Zeit wieder eine Offenbarung brächte, fortbringen soll, das unglückliche Rama genannt hatte, fragt Petrus, warum das. Die Antwort schließt sich teils an die eschatologische Rede Jesu an, kündigt den Juden aber zugleich Gottes Zorn bis an den Tag der Auferstehung und das ewige Feuer an — und ebenso stehen die anderen Schriften zu ihnen. Der Grund dazu war aber gewiß nicht, wie Godoy für möglich hält, die Abneigung gegen ihr Proselytenmachen, sondern vielmehr der allgemeine Haß gegen sie, der so oft zu Verfolgungen führte.

Petrus fragt fünftens, was sie mit dem Buche machen sollten. Maria antwortet, ihr sei vorgeschrieben, damit zu verfahren, wie es mit den Gesetzestafeln Mosis geschah, d. h. sie in einem Berg zu verstecken (vgl. 2 Makk. 2, 4 ff., syr. Baruchapokalypse 6, 7 ff. usw.); das andere Exemplar aber würde Jakobus nach dem äußersten Teil der Erde bringen und an einem heiligen Ort verbergen.

Durch wen wird Gott in der Zeit der Verderbnis dem Evangelium Hilfe bringen? Durch einen heiligen Priester, d. h. natürlich den Erzbischof von Granada, der sich daher von Anfang an so für den Fund interessierte. Und wie muß es auf die übrigen gewirkt haben, wenn es weiter hieß: Die Herzen der Einwohner der Erde werden sich neigen, das Buch zu hören?!

Als die Völker von den vortrefflicheren unter seinen Geschöpfen, durch die Gott sein Gesetz befreien wird, werden dann zum Erstaunen des Petrus die Araber bezeichnet, während den Juden nochmals verkündigt wird: nie wird ihnen ein Zepter erweckt werden (vgl. gen. 49, 10).

Weiterhin wird noch genauer Spanien als das Land bezeichnet, in dessen äußerstem, d. h. südlichstem Teil das Buch aufbewahrt werden wird, und neben ihm werden andere Bücher genannt, die sich zugleich mit ihm fanden.

Als seinen Verteidiger aber nennt Maria den größten Gegner des Volkes der Barbaren (d. h. Europäer), einen König der Araber, der an dem größten Konzil teilnehmen würde.

Daß er selbst kein Araber sein wird, deutet natürlich auf die Türken hin; das weitere sagt die Wunder voraus, von denen wir schon hörten. Die humillima creatura, die das Buch dem Konzil erklären wird, müßte dann wohl, wenn die oben wiedergegebene Vermutung zutrifft, Miguel de Luna sein. Daß er danach nochmals Verderben und schließlich den Antichrist erwartet, verlangte die Tradition so.

Das Konzil selbst wird auf Cypern stattfinden und zwar in einer Stadt, deren Name Wahrheit bedeutet — das ist natürlich Amathus. Auch das Meer, an dem es liegt, soll auf Weisheit, Heiligkeit und Glauben hinweisen — vielleicht schwebte dem

Verfasser dabei 4 Esra 13, 52 vor, der ja in Spanien besonders viel gelesen worden zu sein scheint. Daß die Türken Cypern den Venetianern abnehmen würden, setzt die Ereignisse des Jahres 1571 voraus.

Zum Schluß erzählt Jakobus, wie Maria mit den Tafeln nach dem Ölberg geht und er sich auf ihr Gebet öffnet — wie die Erde in der syrischen Baruchapokalypse (6, 8 ff.) auf den Befehl eines Engels. Das andere Exemplar und das Buch, das mit ihm zusammengehört, dagegen soll Jakobus nach Spanien bringen und dort, wo ein Toter zum Leben zurückgebracht sein wird, verbergen. Wenn er trotzdem dort nur einen Menschen bekehren soll, so wird damit den Bedenken gegen eine spanische Mission des Apostels Rechnung getragen; die früher als selbständig erscheinenden Missionare Spaniens aber werden, wie schon im 13. Jahrhundert (vgl. Catal. cod. hag. bibl. Brux. I, 67; Catal. Paris. I, 228), zu seinen Schülern gemacht. Auch ist — von kleineren Abweichungen abgesehen — an Stelle des Endalecius Phaeton getreten, wie schon in einem Brüsseler Kodex saec. XII. neben Torquatus und Tizephon vielmehr Anastasius erscheint: vielleicht klang Endalecius (oder Indaletius) zu fremdartig, so daß man ihn durch einen bekannteren Namen ersetzte (vgl. auch Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien I, 1862 S. 159 f.). Und endlich werden alle sieben nach ihrer Nationalität bezeichnet: Thesiphon und sein Bruder Cäcilius, die voranstehen und zwei Vertreter desselben Volkes abgeben, als Araber, Hiscius als Hebräer, Torquatus als Arrier (?), Phaeton als Grieche, Euphrasius als Chaldäer, Secundus als Samaritaner. Man wird wohl annehmen dürfen, daß diese Zutaten auf Rechnung unseres Verfassers selbst kommen; ich habe nirgends sonst solche Angaben finden können.

Mit diesen Jüngern fährt Jakobus also nach Spanien und kommt bis zu dem Berg, vor dem ein goldführender Fluß fließt, das ist der Darro. Hier legt Jakobus die Tafeln auf die Erde, die davon erzittert, so daß ein Toter namens Alachius auferweckt wird. Er hat hier seit der Zeit Mosis geruht, wird aber gleichwohl jetzt zu seinem Lager zurückgeführt und wieder in seinen früheren Zustand gebracht. Jakobus bleibt vierzig Tage da, schreibt diese

Schrift und legt sie, das Exemplar der Tafeln und das zugehörige Buch in eine Höhle und gebietet seinen Jüngern — anders als Jeremia 2 Makk. 2, 6 f. — sie häufig zu besuchen. Dann kehrt er, wie ihm geboten, nach Samarien zurück und predigt da, wie es auch zu Anfang der passio beati Jacobi apostoli in dem Cod. Ambr. A. 251 Inf. heißt: Jacobus, frater beati Johannis apostoli et evangelistae, omnem Judaeam et Samariam visitabat (Acta Boll. XI, 216).

Die zweite Schrift, auf die schon in der ersten mehrfach hingewiesen wurde, wie in ihr selbst wieder auf die „großen Geheimnisse", gibt ebenfalls vor allem ein Gespräch zwischen Petrus und der Jungfrau Maria wieder.

Auf seine erste Frage nach dem Lohn für (den Glauben an) die Bestätigung des Evangeliums nennt sie die Befreiung von dem Fegfeuer und Vergebung aller Sünden, für das Gegenteil ewige Verdammnis. Wenn es von solchen heißt: für sie wird es keine Fürbitte geben, so erinnert das wieder an 4 Esra 7, 105; ja eine solche Entlehnung könnte um so mehr anzunehmen sein, als der Verfasser eine schließliche Bekehrung für möglich zu halten scheint. Aber wahrscheinlicher beziehen sich diese Worte auf das Ganze: wer nicht glaubt und auch nicht Buße tut, den wird Gott verfluchen; denn eine B e k e h r u n g in der Hölle (und davon ist ausdrücklich die Rede) widerspräche aller katholischen Lehre. Auch ist am Schluß der nächsten Abschnitte, wo dieselbe Formel wiederkehrt, nur diese Deutung möglich.

Im zweiten handelt es sich nämlich um die Araber, von denen das schon in der ersten Schrift Verkündigte bestätigt wird; auf das übrige wird nachher noch zurückzukommen sein.

Die dritte Frage betrifft jenen Priester, der das Buch finden wird; wenn es von ihm heißt, er würde an den Stellvertreter der Jesuität glauben, so sollte freilich der Papst, wie wir gesehen haben, vielmehr die Echtheit der Funde bestreiten.

Dann wird der Verteidiger des Evangeliums noch deutlicher als der Sultan bezeichnet: denn er soll in der Gegend der Griechen wohnen und ein Feind derer sein, die im Glauben auseinandergehen werden: 1529 hatten die Türken vor Wien gestanden.

In dem fünften Zwiegespräch wird denen, die dem großen Konzil glauben oder Geld dafür ausgeben, wieder Sündenvergebung, den anderen aber die Verdammnis angekündigt.

Weiterhin werden die künftigen Erklärer des Buchs, sowie namentlich jene humillima creatura näher beschrieben; von ihr heißt es im voraus, um künftigen Bedenken zu begegnen, sie würde vollkommen treu im Glauben sein. „Und wenn ein König oder Fürst oder Knecht von den gläubigen Knechten Gottes ihnen wohltun und ihre Sache fördern wird: so wird ihm Gott alle Sünden vergeben. Und wer ihnen Übles wünscht, den wird Gott verfluchen."

Die siebente Wechselrede beschreibt jenen Haupterklärer noch näher: er wird u. a. von reinem arabischen Ursprung sein; wer für ihn betet, den wird Gott mit den Augen seiner Barmherzigkeit ansehen.

Endlich fragt Petrus nach dem Segen des Orts, der diese Bücher in sich aufnehmen wird, und dem Lohn derer, die ihn besuchen. Maria schreibt noch ein besonderes Gebet und Almosen vor und verheißt dafür wieder Sündenvergebung.

Wie sie geendet hat, hört man eine Stimme von der Seite der Wahrheit, die Petrus als den Stellvertreter Jesu auffordert, den zu bestärken, der an all das glaubt, und den zu verfluchen, der es verwirft. Petrus verspricht das zugleich für seine Nachfolger: da erbebt die Erde, das Dach öffnet sich, und man sieht eine Hand, die über die Linien des Siegels Salomos, das in der Mitte der Wand aufgezeichnet ist, sechs Verse schreibt. Nachdem sie wieder verschwunden ist und das Dach sich geschlossen hat, befiehlt Maria dem Jakobus, der hier endlich auf sich selbst zu reden kommt, den ganzen Bericht und die Inschrift auf Metall eingraben zu lassen und an einem heiligen Orte zu verbergen. Auf die Frage des Petrus nach ihrem Sinn antwortet sie, dessen Erklärung habe Gott dem Erklärer der Bestätigung des Evangeliums in der Endzeit vorbehalten. Nur diese selbst wird ihm noch näher beschrieben, unter anderem dadurch, daß dann die Frauen schwarze Seide tragen würden: und in der Tat haben wir noch einen Brief jenes selben Erzbischofs an den König, in dem er sich darüber

beklagt, daß die meisten nichts anderes als schwarze Seide tragen (vgl. auch Bermudez de Peraza, Antiguedad y excelencias de Granada I, Cap. XV bei Godoy). Das übrige ist großenteils wieder traditioneller Stoff, so namentlich die Erwartung des Antichrists und des Aufgangs der Sonne im Westen (vgl. Bousset, Der Antichrist 1895, S. 115ff.).

Daß der Verfasser überhaupt in dieser Form seine Gedanken vortrug, war damals nichts Besonderes. Wir wissen auch noch von anderen Apokalypsen, die in jener Zeit erschienen, und wie verbreitet diese Literaturgattung war, beweist wohl am besten der Umstand, daß in demselben Jahr, in dem der Fund von Torre Turpiana stattfand, auch eine Schrift über die wahre und falsche Prophetie von Juan de Horozco y Covarruvias veröffentlicht wurde. Freilich stellten sich diese wahren Prophezeiungen die Zukunft anders vor; und doch haben unsere Apokalypsen nicht minder gewisse Vorgängerinnen.

In Spanien war im 13. Jahrhundert die Parabel von den drei Ringen entstanden; hier hatte Raimundus Lullus seine Disputatio Gentilis cum tribus sapientibus geschrieben, in der die Vertreter der drei geoffenbarten Religionen schließlich bekennen, jeder glaube, was ihm überliefert sei, und Gott würde einst entscheiden, wer recht habe. Aber der für ihn durchschlagende Gedanke war doch vielmehr die Bekehrung der Muhammedaner, wenngleich mit Hilfe seiner im Grunde doch auch arabischen „großen Kunst“. Einen Papst nach dem anderen, alle Könige des Abendlandes, die Handelsrepubliken Italiens, die Universitäten, die Orden, das Volk suchte er für diesen Gedanken zu gewinnen; unerschöpflich war er in der Erfindung immer neuer Mittel und Wege. Und diese Bestrebungen dauerten, wie das Beispiel des Bischofs Thomas Villanueva von Valencia zeigt, auch im 16. Jahrhundert noch fort, wenngleich allerdings den meisten die Unterdrückung der in Spanien zurückgebliebenen Araber wichtiger erschien. Obwohl den Bewohnern Granadas seinerzeit Religionsfreiheit zugesichert worden war, hatte man sie doch durch Zureden und mit Gewalt dazu gebracht, das Christentum anzunehmen. Und im Jahre 1566 — demselben, in dem er die Sendung Albas

nach den Niederlanden beschloß, — hatte Philipp II. diesen Moriskos geboten, binnen drei Jahren ihre Sprache und Kleidung abzulegen. Ein Aufstand, den ein Abkömmling der Abencerragen und ein angeblicher Nachkomme der Omijaden organisierten, verschlechterte natürlich nur ihre Lage; sie wurden, wie es in der ersten unserer Apokalypsen hieß, vom König aufs härteste bedrückt. In Valencia lebte von diesen maurischen Abgaben der größte Teil des Adels, der Klöster, Pfarreien und Domkapitel; sie sollen viele Millionen Dukaten jährlich betragen haben.

Da konnte also einem dieser Moriskos sehr wohl der Gedanke kommen, sein Volk dadurch zu retten, daß er durch eine solche Fälschung erst die Christenheit und dann den Muhammedanismus zu gewinnen suchte. Er legte daher schon dem Vater des Jakobus und seinem Schüler Ktesiphon (denn so lautet der Name natürlich ursprünglich) arabische Beinamen bei, ähnlich wie andere spanische Schriftsteller damals bewiesen, daß schon heilige und profane Autoren des Altertums ihrem Volke die Weltherrschaft verkündigt hätten. Daß unser Verfasser jenen wunderbaren Umschwung von einem Konzil erwartet, entsprach auch der Anschauung der Zeit; daß er es nach Amathus verlegt, geschah wohl nur wegen der etymologischen Deutung, die man diesem Namen geben konnte. Wenigstens scheint ein früheres Konzil dort nicht stattgefunden zu haben; auch von einem im Jahre 1260 überhaupt in Cypern abgehaltenen wissen wir nichts Näheres (vgl. Hefele, Konziliengeschichte VI, 1867, S. 51). Die Erfahrungen, die man nach der Kapitulation von Famagusta im Jahre 1571 mit den Türken gemacht hatte, paßten ja eigentlich auch wenig zu den hier ausgesprochenen Erwartungen; und noch mehr hat sich unser Apokalyptiker in der Beurteilung seiner spanischen Landsleute getäuscht. Gerade der Klerus und an seiner Spitze der Erzbischof von Valencia, Juan de Ribera, betrieb immer energischer die Vertreibung der Moriskos und gewann schließlich auch den König und Papst für sich. Im September 1609 wurden sie zunächst aus der Provinz Valencia, dann auch sonst verbannt; ein Aufstand ward bald niedergeworfen, und bis zum Juli 1611 waren auch die letzten, schon seit Jahrhunderten christlichen

Familien — im ganzen mindestens eine halbe Million der fleißigsten und nützlichsten Bewohner — ausgewiesen.

So waren diese Apokalypsen, um mit einem Wort Pelayos auch zu schließen, eine der merkwürdigsten Verirrungen des menschlichen Geistes, aber doch eine solche, ohne deren Berücksichtigung das Bild des religiösen und nationalen Lebens in Spanien am Ausgang des 16. Jahrhunderts unvollständig bleiben würde. Und damit mag auch der erneute Hinweis auf sie an dieser Stelle gerechtfertigt sein.

3.

Die Verwendung der Eisenacher alttestamentlichen Perikopen in der Predigt.

Von

Adolf Poßner, Pastor in Esperstedt bei Halle.

„Der Perikopen", nicht des Alten Testamentes, so daß die Frage nach der Textwahl ganz ausgeschlossen ist. In der „Predigt"; denn ursprünglich waren sie nur für die liturgische Vorlesung ausgesucht. Das Thema stellt zwei Fragen: 1. ob und 2. wie die alttestamentlichen Perikopen sich in der Predigt verwenden lassen? Die erste Frage ist bereits bejahend entschieden; die homiletische Literatur hat sich des neuen dankbaren Stoffes bemächtigt. So bleibt nur die Frage nach dem „Wie", und die Beantwortung dieser Frage wird natürlich je nach der Stellung, die man zum Alten Testament einnimmt, eine verschiedene sein. Es sind zwei Wege möglich. Entweder: man geht das ganze Kirchenjahr durch, und dann würde man seine Aufmerksamkeit naturgemäß auf die Beziehungen zu dem alten Evangelium richten, die ja schon für eine oberflächliche Betrachtung sehr reich sind. Z. B.:

2. Adv.: Luk. 21. Die Zukunft des Herrn.
Mal. 3. Der große und schreckliche Tag des Herrn.

4. Adv.:	Joh. 1.	Prediger in der Wüste.
	Jes. 40.	In der Wüste bereitet den Weg des Herrn.
I. Weihn.:	Luk. 2.	Euch ist heute der Heiland geboren.
	Jes. 9.	Uns ist ein Kind geboren.
II. Weihn.:	Luk. 2.	Die Hirten von Bethlehem.
	Mich. 5.	Und du, Bethlehem Ephrata.
1. p. Ep.:	Luk. 2.	Jesus im Hause des Herrn.
	Ps. 122.	Wir werden in das Haus des Herrn gehen.
3. p. Ep.:	Matth. 8.	Hauptmann von Kapernaum.
	2 Kön. 5.	Hauptmann von Syrien.
5. p. Ep.:	Matth. 13.	Unkraut unter dem Weizen.
	Ez. 33.	Keinen Gefallen am Tode des Gottlosen.
Sex.:	Luk. 8.	Der Same des göttlichen Wortes.
	Am. 8.	Hunger nach dem Worte Gottes.
Invoc.:	Matth. 4.	Christi Versuchung.
	1 Mos. 22.	Abrahams Versuchung.
Palm.:	Matth. 21.	Einzug Christi.
	Sach. 9.	Dein König kommt zu dir sanftmütig.
Mis. Dom.:	Joh. 10.	Der gute Hirte.
	Ps. 23.	Der Herr ist mein Hirte.
Jub.:	Joh. 16.	Über ein kleines.
	Jes. 40.	Die auf den Herrn harren.
2. p. Tr.:	Luk. 14.	Das große Abendmahl.
	Spr. 9.	Das Mahl der Weisheit.
6. „	Matth. 5.	Die bessere Gerechtigkeit.
	Ps. 1.	Der Weg der Gerechten und Gottlosen.
7. „	Matth. 9.	Arbeiter in der Ernte.
	Jes. 62.	Wächter auf den Mauern Jerusalems.
8. „	Matth. 7.	Von den falschen Propheten.
	Jer. 23.	Von den falschen Propheten.
12. „	Mark. 7.	Hephatha.
	Jes. 29.	Die Tauben hören.
13. „	Luk. 10.	Der barmherzige Samariter.
	Sach. 7.	Barmherzigkeit gegen die Brüder.
14. „	Luk. 17.	Der dankbare Samariter.
	Ps. 50.	Opfere Gott Dank. Usw.

Oder: man sucht die Texte zu gruppieren, um so leichter allgemeine Regeln der Behandlung zu finden.

Als I. Gruppe haben wir die sogenannte messianische Weissagung oder die Heilstexte zu betrachten. Ihr gehören die Texte der drei großen Hauptfeste, ihr die der Advents- und Passionszeit, ihr teilweise auch die der Epiphanienzeit an. So müssen wir uns über die Frage klar werden: wer waren die Propheten; was verstehen wir unter messianischer Weissagung, wie haben wir sie zu behandeln?

Die schriftlosen Propheten gehen uns hier nichts an. Die beiden ersten Propheten, die im nördlichen Reich vor dessen Untergang wirkten und schriftliche Denkmäler hinterlassen haben, Amos und Hosea, auch nur indirekt. Ersterer, sofern er uns einen wichtigen Fingerzeig für das Verständnis der Propheten gibt, Am. 3, 7: Der Herr Jahwe tut nichts, ohne daß er seinen Entschluß seinen Knechten, den Propheten offenbart hat, d. h. die Propheten sind Wächter auf einer höheren Warte und in größerer Gottesnähe; nur wenn Jahwe etwas tun will, wenn große Ereignisse bevorstehen, fangen sie an zu reden, in Zeiten der Ruhe verstummen sie. Hosea, sofern er uns eine Schranke der Prophetie zeigt: der Untergang Israels ist ihm ein undenkbarer Gedanke (Kap. 14). Es ist anders gekommen, die Hoffnung hat den Hosea betrogen (722 v. Chr.).

Der erste Prophet, der uns näher zu beschäftigen hat, ist Jesaja, dem die Weihnachtsperikope (9, 6. 7) entnommen ist. Jesaja hat in hervorragender Stellung die Politik des kleinen Juda zu beeinflussen gesucht, zuerst im Jahre 735 bei einem Einfall der verbündeten Ephraimiten und Aramäer, dann 20 Jahre später bei dem Abfall Hiskias von Assur und bei der Belagerung Jerusalems. Im ersten Falle tritt Jesaja dem König Ahas mit einer Verheißung und mit einer Drohung entgegen. Er verheißt ihm: Wenn jetzt ein junges Weib schwanger werde, so könne sie zur Zeit der Geburt ihres Sohnes, also spätestens in neun Monaten ihn Immanuel nennen; denn dann werde bereits die jetzt drohende Gefahr vorübersein. Wenn aber der König, statt nur auf Jahwe zu vertrauen, sich nicht vor fremder Hilfe hüte, droht

er ihm, würden Assur und Ägypten über Juda herfallen, quälenden Insekten oder einem Schermesser vergleichbar, würde das Land gänzlich verwüstet werden (Kap. 7). Dieselbe Verheißung und Drohung kehrt Kap. 8 wieder, nur daß hier an Stelle des Namens Immanuel (Symbol der Befreiung Judas) der andere Name Raubebald, Eilebeute tritt als Symbol der Vernichtung Ephraims und Arams, und daß die assyrische Gefahr diesmal mit einer Überschwemmung Judas durch die Wasser des Euphrat verglichen wird. — Diese Weissagung hat sowohl nach ihrer Drohung wie nach ihrer Verheißung restlos ihre zeitgeschichtliche Erfüllung gefunden, und damit scheidet die berühmte Weissagung Jes. 7 aus der Reihe der messianischen Weissagungen aus.

In dasselbe Jahr 735 fällt nun auch die Weissagung Kap. 9 und Kap. 11. In beiden Weissagungen stellt Jesaja mit reformatorischem Geiste das Ziel auf, dem ein im Jahre 735 geborener Königssproß zuzustreben hätte, ein neues gottgefälliges Juda zu schaffen. Nicht in nebelhafter Ferne schaut Jesaja das Heil, frohlockend läßt er den künftigen Heilskönig schon im Jahre 735 geboren werden: uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben! Der Kronprinz Hiskia war damals 17 Jahre alt, vielleicht eben verheiratet; so könnte der Prophet wohl an einen Sohn des Hiskia, also an einen Enkel des derzeitigen Königs Ahas gedacht haben. Und die vier Haupteigenschaften des idealen Königs, dessen Auftreten Jesaja innerhalb einer menschlichen Generation erwartet, müßten sein:

eine wunderbare Regierungsweisheit in Gegensatz zu der Torheit des Ahas, bei Assur Hilfe zu suchen;

eine göttliche Siegeskraft in Gegensatz zu der Ohnmacht des jetzigen Königs, der vor zwei rauchenden Stummeln von Feuerbränden verzagt;

ein landesväterliches Herz auch dem geringsten Untertanen gegenüber, in Gegensatz zu der gegenwärtigen Verlotterung des Rechts unter einem Regiment von Weibern und Buben;

endlich Friede nach außen und innen, in Gegensatz zu den Wetterwolken, die sich über Juda zusammenziehen.

In ähnlicher Weise wird der davidische Heilskönig Kap. 11 geschildert, wo der König alle trefflichen Eigenschaften besitzt, die einen solchen zieren. Unter diesen ist am meisten betont die Gerechtigkeit des Richters, der nicht nach Augenschein und Hörensagen richtet, sondern unparteiisch dem Geringen hilft und den Gewalttätigen straft. In dem Lagern reißender Tiere neben wehrlosen und in dem Spielen argloser Kinder mit giftigen Vipern ist wohl nichts weiter zu sehen als ein poetischer Überschwang, der die nüchterne Wirklichkeit verläßt.

Hier haben wir bereits alle Momente zusammen, die das Wesen der Prophetie ausmachen. Es handelt sich nicht um ein übernatürliches Wissen, um ein mechanisches Eintrichtern und Wiedergeben fremder, unverstandener Gedanken, sondern um eine aus den vorhandenen Ideen des Bundes, des Gottesreiches, des Gottkönigtums organisch erwachsende, durch die Vergleichung von Idee und Wirklichkeit psychologisch vermittelte, durch Rücksicht auf die Zeitgenossen und Zeitverhältnisse zeitgeschichtlich bestimmte Betrachtung der Gegenwart und Zukunft sub specie aeternitatis. Bismarck, der die zukünftige Gestaltung Deutschlands unter Preußens Führung Jahre und Jahrzehnte lang voraussieht und vorauserstrebt, dieser Vergleich mag uns das Wesen jener alttestamentlichen Gottesmänner verständlich machen. Nur der eine Unterschied besteht, daß die Weltbetrachtung dieser durchaus eine religiös bedingte ist; der Prophet schaut das Volk Gottes nicht mit den Augen der Menschen, sondern mit den Augen Gottes. Im übrigen aber tritt gerade bei Jesaja die zeitgeschichtliche Bestimmtheit der Weissagung mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor. Diese zeitgeschichtliche Bestimmtheit und Bedingtheit hat der Homilet nicht nur sich auf der Studierstube, sondern auch der Gemeinde auf der Kanzel klar zu machen, damit die Gemeinde von der Weissagung kein falsches Bild bekommt. Die ganzen Mittellinien, die von der Weissagung über die unvollkommene zeitgeschichtliche Erfüllung zu der vollkommenen heilsgeschichtlichen Erfüllung zu ziehen sind, dürfen der Gemeinde nicht unterschlagen werden.

Hier aber hebt die Schwierigkeit erst an. Kann überhaupt

von einer heilsgeschichtlichen Absicht und von einer heilsgeschichtlichen Erfüllung geredet werden? Denn, um bei der vorliegenden Weissagung zu bleiben, von einem Königtum Jesu kann doch nur in uneigentlichem Sinne geredet werden, und damit erfahren doch auch die vier Regententugenden, die Jesaja fordert, eine Umbiegung. Wer wollte bei Jesu von seiner Regierungsweisheit, von seiner Heldenkraft gegen äußere Feinde, von einer landesväterlichen Gesinnung gegen seine Untertanen, von äußerem Frieden reden? Also das muß unumwunden anerkannt werden, daß die sogenannte heilsgeschichtliche Erfüllung sich mit der Weissagung nicht deckt. Ein messianischer König, wie er in Jesu Realität geworden ist, entspricht weder der Idee, die Jesaja von dem messianischen König gehabt hat, noch der, welche seine Hörer sich von ihm machen konnten.

Ohne Verbindungslinien zu ziehen, kommen wir hier gar nicht aus. Angenommen, die Weissagung des Jesaja hätte nicht erst in dem erwarteten Sohn des Kronprinzenpaares, sondern schon in dem frommen Hiskia selbst eine teilweise, zeitgeschichtliche Erfüllung gefunden, eben die Unvollkommenheit der Erfüllung mußte immer von neuem die Sehnsucht nach einer vollkommeneren Erfüllung der Verheißung lebendig erhalten, und die immer tiefer werdende Erkenntnis von der Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen, auch des Königtums mußte im Laufe der Jahrhunderte zu der neuen Erkenntnis überleiten, daß ein so gezeichnetes Idealbild gar nicht in einem irdischen König und Königreich zur Wirklichkeit kommen könne, sondern nur in einem geistigen Reiche und bei einem uneigentlichen König. Das und nur das könnte die heilsgeschichtliche Absicht Gottes bei dieser Weissagung gewesen sein.

Und nun die heilsgeschichtliche Erfüllung. Man sagt, es habe der alttestamentlichen, insbesondere der messianischen Weissagung bedurft, damit in der Fülle der Zeit sowohl der Messias als sein Volk den Erschienenen als den Verheißenen erkenne (bezw. aufnehme). Aber gerade auf diesem Standpunkt wäre die Frage berechtigt: Ist denn die Absicht Gottes erreicht worden? Tatsache ist doch nicht nur, daß das Volk gerade infolge der messianischen Weissagung im engeren Sinne, infolge der Verheißung eines

davidischen Königs, an Jesu irre geworden ist; Tatsache ist doch auch, daß Jesus selbst, jedenfalls auf Grund solch mißverständlicher Weissagung, anfangs geschwankt hat, ob nicht die Volkserwartung eines revolutionären Messiaskönigtums der ihm vorgeschriebene Weg sei. So sind es nicht etwa selbstgeschaffene, sondern wirklich vorhandene Schwierigkeiten, welche dem, der das Alte Testament nicht durch die gefärbte Brille der Erfüllung, sondern mit dem unbewaffneten Auge des Historikers zu lesen geübt ist, verbieten, mit Streichung aller dieser Mittellinien der Gemeinde einfach zu erklären: die Weihnachtsbotschaft des Propheten Jesaja, heute ist sie erfüllet vor euren Ohren.

Wenn wir nun — und das ist eine andere selbstverständliche Voraussetzung — bei jeder Weissagung zu fragen haben: was hat sie uns zu sagen, wie kann ich sie meiner Gemeinde praktisch-erbaulich auslegen? — so gibt es nur eine doppelte Möglichkeit. Entweder ich muß mir und meiner Gemeinde gegenwärtig halten, daß jede Prophetie eine menschliche Schranke hat, daß Gott jeden Propheten gleichsam nur einen Lichtstrahl, nicht den vollen Glanz seiner verborgenen Gedanken und Pläne schauen läßt und darum für die Ausführung sich volle Willens- und Bewegungsfreiheit vorbehalten hat, die nicht an den prophetischen Wortlaut gebunden ist, sowohl was das Ziel, als was die Zeit, als was die Art und Weise der Ausführung betrifft. Also beispielsweise unser Text. Thema: Weihnachten ein Freudenfest ohnegleichen, weil die Herrlichkeit der Erfüllung die Herrlichkeit der Weissagung weit überstrahlt.

1. Jesaja hat nur das kleine Königreich Juda im Auge, Gott will seinem Sohne die ganze Erde zu eigen geben;
2. Jesaja hat die Erfüllung zu erleben gehofft, Gott rechnet nicht nach Menschenaltern, sondern Jahrtausende sind vor ihm wie ein Tag;
3. Jesaja hat an einen irdischen König gedacht, Gott läßt seinen Sohn sprechen: mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Oder man läßt die Frage nach dem Verhältnis von Weissagung und Erfüllung ganz aus dem Spiel und führt etwa folgende Gedanken aus: Wie Erntefreude oder Siegesjubel nur von den

Beteiligten recht empfunden werden können, so konnte auch Jesaja nur darum so volle weihnachtliche Töne anschlagen, nur darum dem künftigen Königskinde so überschwenglich hohe Namen beilegen, weil er die ganze Not der Gegenwart fühlte. Wollen wir den Weihnachtsjubel eines Jesaja teilen, dann müssen wir ein so volles Herz mitbringen wie er, ein Herz voll Sehnsucht

1. nach einem Wunderrat, weil es sich selbst keinen Rat weiß;
2. nach einem Kraftheldon, weil es selbst schwach ist;
3. nach einem Ewigvater, weil es nach väterlichem Schutz,
4. nach einem Friedefürsten, weil es nach Ruhe dürstet.

Wir kommen zu der **zweiten** direkt messianischen Weissagung, zu der zweiten Weihnachtsperikope aus dem Propheten **Micha** (5,1—3), der ein Zeitgenosse des Jesaja ist. Daß Micha in so ferne Zukunft vorausgeschaut haben sollte, ist nach unseren bisherigen Betrachtungen ausgeschlossen. Wenn daher die Erfüllung hier der Weissagung bis auf den I-Punkt entspricht, so legt sich zunächst die Frage nahe, ob nicht die nur von Matthäus und Lukas bezeugte Geburt Jesu in Bethlehem eben nur aus der Weissagung erschlossen sei, also der historisch beglaubigten Wirklichkeit ermangele. Diese Annahme schließt natürlich die Möglichkeit, über die Michaweissagung am Weihnachtsfest zu predigen, aus (doch vgl. unten). Wenn wir dagegen mit Weiß die Geschichtlichkeit der Überlieferung annehmen, so werden wir der Gemeinde zu zeigen haben, daß Gott bei der Vorbereitung und bei der Verwirklichung des Heils seine Hand im Spiele hat. Auch Michas Weissagung ist aus der Idee des Gottkönigtums erwachsen, aus der Idee, daß Judas König der sichtbare Repräsentant des unsichtbaren Gottes sein sollte. Auch hier legte der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit die Hoffnung nahe, daß Gott, wie er schon vor 300 Jahren seinem Volke durch einen in Bethlehem geborenen Mann geholfen habe, so noch einmal durch einen zweiten solchen David ihm helfen, noch einmal aus diesem armseligen Bethlehem einen großen König ihm erwecken werde. Auch hier wiesen die Zeitverhältnisse darauf hin, daß es wohl erst einer Preisgabe des Volkes in Not und Elend bedürfe, ehe diese neue glückliche Zukunft hereinbrechen könne. Daß diese Weissagung in der Rückkehr der Exulanten unter Seru-

babel, einem Fürsten aus Davids Hause, eine vorläufige zeitgeschichtliche Erfüllung gefunden hat, liegt auf der Hand. Aber wo war das verheißene Glück? So weist die unvollkommene Erfüllung über sich selbst hinaus und lehrt die Menschen auf eine viel herrlichere Erfüllung hoffen, auf die Geburt Jesu in Bethlehem. Daß Jesus in „Bethlehem" geboren ist, ist kein bloßer Zufall. Hat Gott seinem Propheten einmal eine solche Weissagung in den Mund gelegt, dann war die unerfüllte Weissagung, wie für das Volk ein Gegenstand der Sehnsucht und Hoffnung, so für ihn ein immerwährender Antrieb, sie doch endlich zu erfüllen, und zwar buchstäblich zu erfüllen. Wie Gott das ausgeführt hat, ob er sich dazu eines Zensus bedient hat, oder ob Joseph, wie Beyschlag will, als bibelfester, schrifttreuer Israelit mitgeholfen hat, steht dahin. Jedenfalls haben wir in diesem wunderbaren Zusammenklang von Weissagung und Erfüllung Gottes Hand zu erkennen und zu preisen. Wie reich ist aber der Text außerdem noch an fruchtbaren homiletischen Gedanken. Die Unscheinbarkeit Bethlehems läßt uns darüber sinnen, daß im Reiche Gottes überhaupt nicht das Große vor der Welt, sondern das Kleine gilt. Der Hinweis, daß die Herkunft des Messias der Vergangenheit, den Tagen der grauen Vorzeit, angehören soll, läßt uns nicht nur wie Micha auf eine dreihundertjährige Geschichte zurück-, sondern auf eine siebenhundertjährige Geschichte hinausblicken, also ein tausendjähriger Zwischenraum zwischen der Geburt des ersten und des zweiten David. Die Notwendigkeit, daß es mit dem Volke Judas erst in die Tiefe des Exils hinabging, lehrt uns verstehen, warum auch uns Gott bisweilen der Not und Trübsal preisgibt. Die Verheißung endlich, daß der davidische König groß dastehen werde bis an die Enden der Erde, macht uns darauf aufmerksam, daß wir in der Erfüllung noch mitten drin stehen, daß das herrliche Ende noch nicht da, es herbeiführen zu helfen unsere Pflicht ist.

An die Propheten Jesaja und Micha reihen wir anhangsweise die beiden gemeinsame Perikope eines älteren Propheten auf den Epiphanientag (Jes. 2). Parallel dem Evangelium von den Weisen aus dem Morgenlande, ist sie der erste Ausdruck eines

emporkeimenden Universalismus, die erste Weissagung von dem Eingang der Heiden in das Reich Gottes. Aber nicht so, als ob die Mission dem Volke Israel als Verpflichtung auferlegt würde, sondern Jahwe macht durch seine gewaltigen Taten an dem auserwählten Volke die übrigen Völker aufhorchen, so daß sie aus eigenem Antrieb, wie auch die Weisen aus dem Morgenlande ungerufen durch menschliche Boten und Verkündiger gekommen sind, ihren Entschluß kundgeben: Auf zum Berg und Tempel Jahwes, dem Hort 1. der Lehre, 2. des Rechtes, 3. des Friedens!

Die von Jesaja angebahnte prophetische Reformation erfuhr eine Unterbrechung durch die Reaktion unter Manasse, bis eine gnädig vorübergegangene Skythengefahr im Jahre 626 einen neuen Umschwung zugunsten der reformatorischen Partei herbeiführte. Das ist die angebliche Auffindung des Deuteronomiums und die Kultusreform des Josia im Jahre 621. Aus dem Deuteronomium ist die Perikope für den IV. Adventsonntag genommen (18, 15—19.) Irrtümlich, sagt Reuß, hat man hier eine messianische Weissagung gesehen. Der Prophet will einfach sagen: Ihr habt nicht nötig, euch an Wahrsager zu wenden, Jahwe wird dafür sorgen, daß immer ein von ihm gesandter Prophet vorhanden sei, die Offenbarung durch den Geist Gottes wird euch nie entzogen werden. Hundert Jahre sind seit den Weissagungen eines Jesaja und Micha verflossen, die Erfahrungen, die man inzwischen mit dem Königtum gemacht hat, haben das Bild des messianischen Königs verblassen lassen, das Auge des Propheten sucht Rettung nicht mehr bei dem König, sondern bei dem Propheten. Nun, in Jesu ist der größte Prophet aufgestanden, hat Gott sein Volk heimgesucht (Luk. 7, 16).

Aber auch die Kodifikation des Gesetzes unter Josia konnte den aufgehobenen Arm Gottes nicht mehr aufhalten. Juda verfiel 586 demselben Geschick durch die babylonische Weltmacht, dem das Schwesterreich Israel vor 136 Jahren durch die assyrische Weltmacht verfallen war. Der Mann, dem es beschieden war, dies Furchtbare mitzuerleben, ist Jeremia. Ihm ist die Perikope für den I. Adventsonntag entnommen (Jer. 31, 31—34). Diese Weissagung ist nicht wie die in Kap. 23 aus der Idee des

Gottkönigtums, sondern aus der Idee des Bundes erwachsen. Dieser Bund zwischen Gott und seinem erwähltem Volke ist soeben im Begriff, in die Brüche zu gehen, und zwar nicht nur an dem Widerspruch von Idee und Wirklichkeit, sondern, wie der tiefere Blick des Jeremia erkennt, auch um des Mangels willen, der dem Charakter des alten Bundes selbst anhaftet. Als solchen Mangel hat Jeremia empfunden, daß der einzelne nicht als Individuum, sondern nur als Israelit, als Glied des Volkes in Betracht kommt; als Mangel, daß der einzelne trotz aller priesterlichen Prärogative des Volkes, Gott nahen zu dürfen, an priesterliche Vermittelung gebunden ist; als Mangel, daß der einzelne durch Gottes Zorn und Gericht über das Volk auch sein persönliches Verhältnis zu Gott getrübt sieht; als Mangel endlich, daß jede einzelne Sünde der Sühne bedarf und daß es so zu keinem festen und dauernden Bewußtsein der Vergebung kommen kann. Nun aber, das ist die felsenfeste Überzeugung des Propheten, kann Jahwe den Bund nicht brechen, er kann das Volk wohl züchtigen, niemals aber vernichten. Dies fordert seine Treue, daß er die den Vätern gegebene Verheißung halte; seine Heiligkeit, daß die Heiden seinen Namen nicht als einen ohnmächtigen verlästern; und seine Gerechtigkeit, daß er des Reumütigen sich erbarmen muß und daß er den Frevler den Gerechten nicht zugrunde richten läßt. Je mehr nun im Laufe der Jahrhunderte an Stelle des bloß äußerlichen fleischlichen, gliedlichen, volklichen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott ein individuelles, persönliches, innerliches getreten war — und gerade bei dem Jeremia und durch ihn ist die Religion individuell geworden —, desto mehr mußte der Fromme nach einem neuen Bunde sich sehnen, nach einer Gnadentat Gottes, durch die er ein für allemal das Hindernis der Sünde zwischen Gott und Mensch aus dem Wege räumt und durch die er dem Menschen die Ausübung seines priesterlichen Rechtes ermöglicht. So viel zum zeitgeschichtlichen Verständnis.

Auch hier dürfte es sich, um praktisch-erbaulich zu predigen, empfehlen, nicht das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung zu behandeln, sondern den Nachdruck auf die Sehnsucht zu legen, die diese Weissagung hervorgetrieben hat, und dazu Parallelen in

unserer Zeit zu finden. Also etwa folgender Gedankengang: In der Wartezeit auf Weihnachten versetzen wir uns zurück in die große Wartezeit der Menschheit auf Christum, in der Wartezeit auf den, der alles neu macht, die Weissagung eines Propheten, der das Alte stürzen sieht und doch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft nicht aufgibt. Von solchem Mann, der sich von der Mangelhaftigkeit des alten Bundes überzeugt hatte, können wir die Sehnsucht nach dem neuen Bunde lernen; denn was das Volk Israel erlebt hat, das muß jeder einzelne in seinem Leben erfahren. Wie Israel im Alten Bunde nicht zu Gott kommen konnte, so wir nicht, solange wir 1. unversöhnt und 2. unerlöst sind. Erst bleibender Versöhnungsstand durch Christum, dann Übereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen Willen und Erfüllung desselben in der Kraft Christi.

Oder in anderer Wendung: Das hat der Durchschnittschrist mit dem Durchschnittsfrommen des Alten Bundes gemein, daß er, wie dieser der fleischlichen Zugehörigkeit zum Volke Gottes, so sich der äußeren Zugehörigkeit zur christlichen Kirche tröstet, daß er sich, statt selbst Gott priesterlich zu nahen, auf das Gebet anderer verläßt (wie viele Bauern sehen noch heutzutage in dem Geistlichen nicht viel anderes als einen indianischen Regenmacher!), daß das individuelle, persönliche, innerliche Gemeinschaftsverhältnis mit Gott fehlt. Da bedarf denn der Christ, wie Israel einer 1000jährigen Geschichte und Erziehung bedurft hat, auch mancherlei Führungen und Zorngerichte, die ihm das Kartenhaus seiner Selbstgerechtigkeit über den Haufen werfen und in ihm die Erkenntnis seiner Sünde wecken und das Bedürfnis nach Erlösung. So weist auch hier der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen dem, was jeder Christ sein sollte und viele leider nur sind, Scheinchristen, Gewohnheitschristen, Namenchristen, aus dem alten Verhältnis hinüber auf ein neues Verhältnis zu Gott. Und je mehr man von der äußeren Zugehörigkeit zur christlichen Kirche absehen und sein Augenmerk auf ein individuelles Gemeinschaftsverhältnis mit Gott richten lernt, je stärker das Bedürfnis nach Erlösung, je brennender das Suchen nach einem Heiland, um so fester und gewisser wird der Glaube,

um so weniger vermögen fortan Heimsuchungen unser persönliches Verhältnis zu Gott zu stören und zu trüben. Das ist der Gang vom Alten zum Neuen Bunde, der sich im Leben jedes einzelnen Christen wiederholt.

Das Exil bildet einen Wendepunkt in der Prophetie. Waren die Propheten früher den Illusionen der Zeit entgegengetreten, so treten sie nun ihrer Hoffnungslosigkeit entgegen und richten den Glauben an die Zukunft auf. Hier begegnen uns Ezechiel und der große Unbekannte.

Ezechiel nimmt, wie schon Jeremia, die direkt messianische Weissagung eines Jesaja und Micha wieder auf, er verheißt die Auferweckung des Volkes und die Vereinigung Judas und Ephraims unter dem Zepter eines Davididen. Dieser Gruppe von Weissagungen (Kap. 33—39) ist die Pfingstperikope entnommen (36, 22—28). Schon das „nicht um euretwillen, sondern um meines heiligen Namens willen" im Eingang dürfte den rechten Pfingstton anschlagen: nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre! Pfingsten das Fest der reinen Gewissen und der neuen Herzen. Das Werk des heiligen Geistes ist 1. unsere Reinigung, 2. unsere Erneuerung. Daß unsere Reinigung nicht eine Folge unseres Verdienstes sein kann, sondern ein Akt seiner Gnade sein muß, daß nicht mehr, wie bei der Paresis im Alten Bunde, wir Gott, sondern wenn es sich um Aphesis handelt, Gott uns zu versöhnen hat und uns in seinem Sohne die Versöhnungshand entgegenstrecken muß, das ist das eine, was der Prophet ahnt. Und das andere, daß nur „eine" Macht neue Herzen zu schaffen vermag, den Gehorsam, den der Alte Bund mit all seinen Vorrechten und Verheißungen und Drohungen nicht zu erzwingen vermochte, die Macht der Liebe Gottes in Christo Jesu.

Aber welche hohen Freudentöne schlägt nun vollends der große Unbekannte an mit seinem: Tröstet, tröstet mein Volk, laßt die Trauer fahren, die Erlösung steht vor der Tür, Cyrus ist der Messias Gottes, und indem Gott die Völker wie Schachfiguren nach seinem Plan und Willen hierhin oder dorthin schiebt, offenbart er seine weltbeherrschende Macht! Hier haben wir zunächst

die Perikope für den III. Advent (Dt.-Jes. 40, 1—8). Auch hier ermöglicht nur das Eingehen auf die geschichtliche Situation eine fruchtbare Behandlung. Was aber dem Volke Israel zeitgeschichtlich, das ist der ganzen Menschheit heilsgeschichtlich widerfahren. Hier wie dort, als die Zeit erfüllet war, der Ruf Gottes: es ist genug! Hier wie dort die Aufforderung, Gott die Bahn zu bereiten, der sich an die Spitze der heimziehenden Karawane stellt. Hier wie dort die Verheißung: mag alles vergänglich sein, selbst der Mensch nur wie das Gras, Gottes Wort, Gottes Verheißung besteht und darum hat Israel, hat die Menschheit noch eine Zukunft. Mit dieser Überleitung sind wir in Bethlehem, und der Ausführung wäre es vorbehalten, zu diesen beiden Parallelen noch die dritte aus dem persönlichen Einzelleben zu ziehen.

Die Perikope auf den II. Pfingstfeiertag (Dt.-Jes. 44, 1—6) ist ebenfalls eine Freudenbotschaft: Wasser auf das Durstige! Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser — so bringt es aus dem Mund der Verbannten zum Throne Gottes empor. Ich will Wasser gießen auf das Durstige — so klingt es als göttliche Antwort an ihr Ohr zurück. Nur daß der Prophet auch hier zu überschwenglich gemalt hat, nur daß die Erfüllung hinter der Erwartung zurückblieb und dann Gott zu einer zweiten Erfüllung nötigte, deren Herrlichkeit dann allerdings selbst die Weissagung in Schatten stellte. Diese zweite Erfüllung hat uns Pfingsten gebracht. Wasser auf das Durstige!

1. Welch reicher Segen für den Menschen, der dem dürren Lande gleicht;
2. Welch großes Glück, dem Herrn angehören und seinen Namen tragen zu dürfen!
3. Welch heilige Verpflichtung, den zu verkünden, der da spricht: Ich bin der erste und der letzte und außer mir ist kein Gott!

Die dritte Perikope (Dt.-Jes. 61, 1—6) auf den II. p. Ep.: Der Geist des Herrn ist über mir, vorbildlich über dem Propheten des Exils, abbildlich über dem, welcher der größte aller Propheten ist (Luk. 4, 16). Die Herrlichkeit Gottes offenbart

sich in der herrlichen Wandlung, welche mit den Gläubigen vor sich geht: 1. die Trauer wird in Freude, 2. die Knechtschaft in Herrschaft, 3. die Gottesferne in Gottesnähe gewandelt. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien fällt hin, eine Schranke, deren Niederlegung schon Jeremia in seiner Weissagung des Neuen Bundes gefordert hatte.

In all diesen drei Perikopen kommt die Reinheit und Erhabenheit des Gottesbegriffs unseres Propheten zum Ausdruck, der wie „trunken ist von der Idee des Allmächtigen", welcher der Lenker der Weltgeschichte und doch zugleich der Gott seines Volkes ist. Die zweite aus dem Exil herausgeborene und von unserem Propheten triumphierend verkündete Idee von dem Missionsberuf seines Volkes, des Knechtes Jahwes, an die Heiden kann man allenfalls in der zweiten Pfingstperikope finden. Die dritte Idee, die sich nicht mit der Zukunft, sondern mit der Vergangenheit beschäftigt, mit der Rätselfrage: warum Israel dem Exil preisgegeben wurde? und mit ihrer Lösung: daß Prophet und Märtyrer mit innerer Notwendigkeit zusammengehöre, daß Gott dem Zertretenen sein Angesicht nicht verhülle und schließlich dem inneren Recht auch zu äußerer Rechtfertigung verhelfe, diese dritte Idee, die in Dt.-Jes. 53 ihren Höhepunkt hat, findet leider in den drei ausgewählten Perikopen gar keine Stelle.

Wir übergehen das Edikt des Cyrus 538 und die teilweise Rückkehr der Exulanten unter dem Davididen Serubabel und dem Priester Josua, sowie die Depression darüber, daß die Wirklichkeit den glänzenden Verheißungen der Propheten doch keineswegs entsprach, und das Auftreten der Propheten Haggai und Sacharja (zirka 520) mit dem Hinweis auf Serubabel als den verheißenen Messias. — In die Zustände der neuen Gemeinde und des neuen Tempels läßt uns Mitte des folgenden Jahrhunderts (zirka 458) ein unbekannter Prophet einen Blick werfen, der nach dem Stichwort seiner Weissagung Maleachi genannt wird. Dieses Stichwort ist der Perikope auf den II. Advent entnommen. Die Zeit der dritten Generation nach der Restauration scheint bereits wieder eine Zeit des Unrechtes gewesen zu sein. Der Prophet eifert gegen die materielle Gesinnung bei Priestern und

Laien, in der man Gott um seine Opfergaben betrügt, die jüdische Gattin verstößt, um eine Heidin zu heiraten, ja es offen ausspricht, daß Frömmigkeit nichts nütze, daß man mit Gottlosigkeit weiter komme, und daß man Gottes Gericht nicht zu fürchten brauche. War das die goldene Zeit, welche die Propheten des Exils mit so glühender Begeisterung verheißen hatten? Darf es uns da wundernehmen, daß der Fromme, unbefriedigt von der Gegenwart, wieder in die Zukunft das Auge schweifen ließ, daß er von einem Tage der Rache und Vergeltung, von einem Tage des gerechten Gerichtes träumte, von dem großen und schrecklichen Tage des Herrn, da endlich alles Unrecht aus dem Lande getilgt, alle Übeltäter im Feuerofen verbrannt würden, da endlich, endlich die Sonne der Gerechtigkeit aufginge und man sich, Heilung suchend und findend, unter den Flügeln der Gerechtigkeit bergen könnte? Aber freilich, so tief bei dem Propheten die Sehnsucht, daß Gott sichtbar vom Himmel auf die Erde herabkomme, unter seinem Volke wohne und throne und den Frommen Recht schaffe gegen die Übeltäter, nicht ohne geheime Furcht kann der Prophet an diesen großen und schrecklichen Tag des Herrn denken, nicht ohne die bange Besorgnis, daß der Herr, wenn er kommt, den Bannfluch an dem Lande vollstrecken müsse. Darum möchte er auf der anderen Seite den Tag des Herrn hinausgeschoben und verzögert wissen, bis dahin, daß erst ein Prophet aufgetreten sei, gewaltiger und erfolgreicher als er, ein Prophet, der ganz anders die Herzen und Gewissen eines widerspenstigen Volkes zu erschüttern vermöchte, ein Prophet, der in der Weise jener alten, von dem verklärenden Licht der Sage ins Überschwengliche gesteigerten Volkspropheten jeden einzelnen zu der von Mose geforderten Gerechtigkeit zurückzuführen verstände. Und da steht sie auch schon vor seinem Auge, die gewaltigste Prophetengestalt. Ja, der Prophet, der dem Kommen des Herrn vorangehen müßte, den Riß zwischen Vätern und Söhnen zu heilen, den Riß, der zwischen Frommen und Weltlichgesinnten hindurchgeht, das könnte kein anderer sein als Elia! Und so wird unserem Propheten die Sehnsucht zum Wunsch und der Wunsch zur Zuversicht und die Zuversicht zur Verheißung. Fürwahr, heißt es nun, ich werde

euch den Propheten Elia senden, bevor der große und schreckliche Tag des Herrn kommt. „Und der Vorläufer kam, er kam aus Babylonien, es war ein Gelehrter von priesterlichem Blut und er hieß Esra. Durch ihn brachte die babylonische Frömmigkeit der palästinischen Zuzug und Hilfe. Was Esra angefangen und angeregt, hat Nehemia vollendet, die Juden vor der Unreinheit der Heiden und vor dem Rückfall ins Heidentum zu schützen. Sie sind die endgültigen Begründer des Judentums" (Wellhausen).

Aber mit dieser zeitgeschichtlichen Deutung werden wir uns auch hier nicht begnügen; zu deutlich liegt die heilsgeschichtliche Erfüllung vor unseren Augen. In Bethlehem ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen, mit Jesu das goldene Zeitalter angebrochen, und wie wunderbar stimmen vollends Weissagung und Erfüllung in der Adventsgestalt des Täufers zusammen! Was ist die Feuertaufe, die Axt und Worfschaufel, die er verkündet, anderes als der große und schreckliche Tag des Herrn, die Geistestaufe anderes als Heilung unter den Fittichen der aufgehenden Sonne, was die Versöhnungspredigt an die einzelnen Stände anderes als die gezeichnete Elia-Aufgabe, daß er die Väter mit den Söhnen aussöhne.

Und doch ist schon ein Johannes der Täufer irre geworden, als Jesus mit der Feuertaufe des Gerichtes zögerte; ein Paulus hat gegen Ende seines Lebens diesen Tag nicht mehr zu erleben gehofft; und als Johannes hochbetagt starb, bedurfte es der ausdrücklichen Berichtigung eines mißverstandenen Herrnwortes. Ja, wenn wir, die wir in der Erfüllung leben, in unsere Christenheit hineinsehen, ist nicht alles beim alten geblieben; ist es nicht heute noch so, daß Fromme und Gottlose neben- und durcheinander leben und das Unrecht über das Recht triumphiert? Überkommt da den Frommen nicht auch bisweilen die Sehnsucht nach dem großen und schrecklichen Tage des Herrn, da des Menschen Sohn kommen wird in der Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit? Wenn aber dieser Tag noch aussteht, dürfen wir dann noch eines dritten Elia und eines zweiten Täufers uns getrösten? Nein, wir haben zwischen der zeitgeschichtlichen Hülle und dem ewig

gültigen Kern der Weissagung zu unterscheiden. Wir haben mehr als Mose und Elia, wir haben die Sonne der Gerechtigkeit, wir können Bergung unter Jesu Flügeln finden, wir brauchen keines anderen zu warten.

Mit Maleachi ist keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, die Prophetie erloschen; vielmehr haben wir noch eine Perikope zu betrachten, die auf den Palmsonntag, Sach. 9, etwa aus dem Jahre 280. Doch wollen wir, da die Abfassungszeit umstritten ist (wir folgen hier Stade und Kautzsch, während Reuß Sach. 9—11 dem Amos und Hosea an die Seite stellt), auf die zeitgeschichtlichen Umstände hier kein besonderes Gewicht legen. Mag also V. 9: „Kein Zwingherr soll mehr über sie kommen" auf die Zeit des Exils zurückblicken, mag V. 13 mit den Söhnen Javans die mazedonisch-griechische Weltmacht gemeint sein oder nicht, die Verheißung eines glücklichen Jerusalem unter der Herrschaft eines gerechten, siegreichen und friedliebenden Königs wird dadurch nicht alteriert. Daß der ideale König der Zukunft, der Messias, gerecht ist, im Gegensatz zu allem, was jetzt im Staatswesen schlecht ist, stimmt mit Jes. 11, 4 überein; daß er siegreich ist, daß ihm von Gott geholfen wird, daß er also von Feinden nichts mehr zu fürchten hat, mit Mich. 5, 4. Dazu kommt hier als dritte Haupteigenschaft: sanftmütig, als Gegensatz zu dem kriegerischen Stolz erobernder Könige, also zugleich Gott ergeben, vgl. Matth. 21, 5. Endlich die Erwähnung des Esels bekundet die Friedfertigkeit seiner Regierung; die Ausrottung der Wagen und Rosse aus Israel und Juda erfolgt, weil die unter dem Heilskönig vereinigten Reiche nicht mehr an Krieg zu denken brauchen (= Mich. 5, 9). Die Ausdehnung des messianischen Reiches bis an die Enden der Erde ist wörtlich zu nehmen. Zur Stiftung des messianischen Reiches gehört auch die Rückkehr der Gefangenen. — Auch diese Weissagung hat sich nicht nach ihrem geschichtlichen Sinn, nur nach ihrem idealen Gehalte erfüllt. Auch hier könnte man, und zwar mit noch mehr Recht als bei der Weissagung Michas von Bethlehem, die Frage aufwerfen, ob nicht der zweite Esel bei Matthäus nur dem mißverstandenen Eselsfüllen unseres Textes seinen Ursprung verdankt;

denn es handelt sich doch nicht um einen zweiten Esel, sondern um einen parallelismus membrorum. (Weiß sagt: Daß der erste Evangelist das Eselsfüllen von dem Muttertiere begleitet dachte, ergab sich ihm aus seiner unrichtigen Auffassung der Sacharjastelle und aus seiner Voraussetzung von einer buchstäblichen Erfüllung der Weissagung.) Ja, man darf wohl noch weiter gehen und mit Bindemann sagen, daß unsere Weissagung schon durch das ganze Auftreten des Herrn erfüllt gewesen wäre, auch wenn er sich nicht zu seinem letzten Einzug in Jerusalem die Eselin hätte holen lassen. Das Reiten auf dem Esel ist ein zufälliges, nicht ein wesentliches, ein akzidentielles, nicht ein essentielles Stück der Weissagung. Daß Jesus dennoch auf einem Esel ritt, geschah lediglich, um dem Volke durch diesen äußerlichen, der Einkleidung und der Bildersprache angehörigen Zug die vorhandene Erfüllung so deutlich, so handgreiflich wie möglich vor Augen zu führen.

Der Friedenskönig des Propheten Sacharja ein Typus auf Christum. 1. Wir schauen auf die Person des Herrn und fragen: So bist du dennoch ein König? 2. Wir suchen sein Reich und vernehmen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Als Anhang mag hier gleich noch die wirkliche oder vermeintliche Prophetie der Psalmen folgen. Zuerst die Perikope auf Karfreitag, der 22. Psalm. Wer fände in dem Geschrei eines schwer Bedrängten um Hilfe nicht das Bild des von seinen triumphierenden Feinden umgebenen gekreuzigten Christus? Da haben wir den Ruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Matth. 27, 46). Da wiederholt sich das: Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los über mein Gewand (Joh. 19, 24). Da hören wir unter dem Kreuz: Wälze deine Sache auf Jahwe, er mag ihn retten, mag ihn herausreißen, er hat ja Gefallen an ihm (Matth. 27, 43). Daß wir in diesem Psalm keine direkt-messianische Weissagung haben, sondern ihn nur vermöge seiner typischen Bedeutung als eine Weissagung auf Christum anzusehen haben, versteht sich von selbst.

Die zweite Perikope ist Ps. 110 auf Himmelfahrt; der Psalm, den der Herr selbst herangezogen hat, um den Pharisäern zu zeigen, daß er wie Davids Sohn und zugleich Davids

Herr, so menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei; den schon Paulus und Petrus als eine Weissagung auf die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seinen schließlichen Sieg über alle Feinde gefaßt haben, und den der Hebräerbrief in der ausgiebigsten Weise verwendet hat, um die Erhabenheit des neutestamentlichen Bundes über den alttestamentlichen zu beweisen. Nun müssen wir natürlich zugeben, daß dieser Sieges- und Huldigungsgruß an einen Mann, der wie die Makkabäer priesterliche Herkunft mit fürstlicher Würde verband, keine direkte messianische Weissagung ist; denn weder ist Jesus priesterlichen Geschlechtes gewesen, noch hat er einen irdischen Thron bestiegen, und vollends ist es nicht die Aufgabe dieses sanftmütigsten unter den Menschenkindern gewesen, blut- und beutegierig, Gott zu seiner Linken, die Köpfe seiner Feinde zu zerschmettern, sich kaum Zeit zu einem Labetrunk aus dem Bach am Wege zu lassen und dann mit neuer Kraft die Verfolgung und das Gemetzel wieder aufzunehmen. Darum wird es auch hier nur durch Abstreifung der alttestamentlichen Hülle uns möglich, in diesen Psalm das Bild unseres Heilandes hineinzulesen. Wenn wir daran denken, daß Jesus mit seiner Himmelfahrt keinen irdischen, sondern einen himmlischen Thron eingenommen hat und daß er nun in seiner Erhöhung die königliche Würde mit der priesterlichen Funktion des Segnens verbindet; wenn wir an das denken, was wir, das Volk seines Eigentums, diesem unseren König, seinem geistlichen Segen in himmlischen Gütern verdanken; wenn wir endlich statt an wirkliche Schlachtfelder an Geistesschlachten denken, in denen der Herr schon manchen Starken, schon reiche Beute gewonnen hat und, wie wir zuversichtlich hoffen, immer mehr gewinnen wird — dann dünkt uns die Himmelfahrt die Erfüllung alter Weissagung zu sein, dann wird uns die teilweise Erfüllung zu neuer Weissagung auf den schließlichen Sieg des Reiches Gottes.

Die dritte Perikope ist Ps. 118 auf den I. Osterfeiertag. Dies ist der Tag, den der Herr macht, laßt uns freuen und fröhlich darinnen sein! So hat die kleine nachexilische Gemeinde der Juden gesungen, als Gott ihr einen unverhofften Sieg über einen hart sie bedrängenden Feind geschenkt. Erst

Niederlage, daß es schien, als ob es mit dem Volke Gottes ganz und gar aus wäre, als ob es — ein verworfener Stein — für immer von dem Bauplatz der Weltgeschichte verschwände; und nun hat die Rechte Gottes das Unglaubliche, das Wunderbare vollbracht und das Volk noch einmal emporgehoben, und nun erhebt sich das Gezüchtigte zu neuem Leben, und nun frohlockt es im Jubelsturm: die Rechte des Herrn behält den Sieg! Das ist auch unsere Stimmung am Osterfeste. Laßt uns diesen Ostersieg und seine Wirkung recht verstehen, um zu erleben, wieviel Grund zur Osterfreude wir haben.

Die vierte Perikope ist Ps. 16 auf den II. Osterfeiertag. Hier hat man, sagt Kautzsch, das Gefühl: es bedürfe nur noch eines kleinen Schrittes zu der Erkenntnis, daß wahrhafte Gemeinschaft mit Gott ewige Gemeinschaft sein müsse; man hat das Gefühl, daß der Psalmist vor der allerletzten Schranke steht. Aber eben den letzten Schritt tut er nicht, die Hoffnung auf Unsterblichkeit ist dem Alten Testament noch fremd. Darum, wenn unser Psalm uns lehrt, daß dem, welchem Gott das höchste Gut ist, der Durst nach Leben gestillt wird, so verhält sich dies doch zu dem, was das christliche Osterfest uns jubelnd verkündet, wie ein schwacher Morgenstrahl zu der Herrlichkeit eines Sonnenaufganges, wie Ahnung zur Gewißheit, wie Sehnsucht zur Erfüllung. Leben möchte der alttestamentliche Fromme und daher bittet er, daß Gott ihn möglichst lange vor dem Tode bewahre; leben möchte der neutestamentliche Fromme und darum senkt er in das Grab im Garten des Joseph von Arimathia den Hoffnungsanker, zu leben, ob er gleich stürbe. Dort nur ein langes, hier ein ewiges Leben — das ist der Fortschritt vom Alten zum Neuen Bunde. Ein Tod und Grab überdauerndes und darum ewiges Leben, das ist die frohe Osterbotschaft.

Während diese beiden Perikopen auf das Osterfest also streng genommen überhaupt nicht hierher gehören und während die beiden ersten Perikopen auf Karfreitag und Himmelfahrt jedenfalls keine direkt-messianische Weissagung enthalten, nur Typen auf Christum, sind noch zwei Perikopen einer weit höheren messianischen Erwartung anzufügen, Ps. 93 und 98 auf den IV. n. Epiph.

und auf **Kantate**, die nicht auf den persönlichen Messias, sondern auf den Anbruch des messianischen Reiches selbst gerichtet sind, auf den Beginn der Königsherrschaft Jahwes über alle Welt, den Sieg seiner Gnade und Gerechtigkeit, die Rettung aller Elenden und Unterdrückten, die endgültige Niederwerfung aller Gottlosen. Es ist, sagt Kautzsch, ein wunderbarer Jubel- und Lobgesang, der diese Psalmen durchdringt, und wirkliche messianische Weissagung, eine Weissagung, die ihr Recht auch auf dem Boden der christlichen Kirche behält; denn was da verheißen wird, das ist auch jetzt noch nicht alles erfüllt. Aber mit dem Psalmisten empfinden auch wir einen Vorgeschmack der Wonne, mit der dereinst die streitende Kirche übergehen wird in die triumphierende, wenn Recht und Gerechtigkeit überall herrschen werden.

Ps. 93: Der Herr ist König. Er offenbart seine königliche Herrlichkeit 1. in seinem Reiche, 2. in seinem Wort, 3. in seinem Haus. Ps. 98: Singet dem Herrn ein neues Lied! Zum Singen, zum Lobe Gottes, des Weltenrichters begeistere uns 1. das, was wir erlebt haben: die Begründung seiner Königsherrschaft, 2. das, was wir fort und fort erleben: die Vollendung seiner Königsherrschaft.

Überblicken wir nun noch einmal das ganze Gebiet der Weissagung, um exegetisch und homiletisch womöglich einen festen Standpunkt zu gewinnen. Wir haben gesehen, daß die messianische Weissagung das verheißene Heil von den verschiedensten Personen und Einrichtungen erwartet:

a) von einem davidischen König (Jes. 9; Mich. 5; Jer. 23; Ez. 34; Sach. 9); das ist die messianische Weissagung im engeren Sinne;
b) von dem Erscheinen Jahwes selbst (Mal. 3; Ps. 93. 98);
c) von dem Knechte Gottes, d. h. dem wahren Israel (Dt.-Jes. und Dan. 7). Das ist die messianische Weissagung im weiteren Sinne. Dazu kommt endlich die messianische Weissagung im weitesten Sinne:
d) die Vorstellung von dem Nichtaussterben der Prophetie (Deut. 18);
e) die Idee des Neuen Bundes (Jer. 31; Ez. 36).

Von diesen Vorstellungen löst nicht einfach eine die andere ab, so daß etwa mit dem Erlöschen des davidischen Königtums im Exil auch die direkt-messianische Weissagung verschwände (was allerdings bei der Hinaufdatierung von Sach. 9—11 der Fall wäre). Es ist auch nicht so, daß die messianische Weissagung sich allmählich vergeistigte, körperloser würde. Vielmehr begegnen wir bei demselben Propheten verschiedenen Weissagungsgattungen, so bei Jeremias und Ezechiel dem davidischen Könige und dem Neuen Bunde.

Da nun weder Jesus ein König gewesen, noch Jahwe persönlich erschienen, noch auch nur ein Rest des Volkes bekehrt ist, was ist das allen messianischen Weissagungen Gemeinsame? Mit anderen Worten: was ist Inhalt und was ist Form, was Kern und was Schale, was Substanz und was Akzidens, was Bleibendes und was Vergängliches? Das allen messianischen Weissagungen Gemeinsame ist der Glaube an die Zukunft, der Glaube an den Sieg des Guten, der Glaube, daß Gott das angefangene gute Werk auch vollenden werde.

Aber schon dieses Ziel konnte nicht ausgesprochen werden und ist nicht ausgesprochen worden ohne die aller Prophetie gezogene Schranke. Für einen Hosea ist das Ziel die Wiederherstellung Israels; selbstverständlich hat ihn diese Hoffnung betrogen. Jesaja und Micha schauen das Ziel nur in einer Wiederherstellung Judas unter einem davidischen Könige; auch diese Hoffnung hat sich doch nur sehr teilweise und unvollkommen erfüllt. Jeremia und Ezechiel dehnen die Wiederherstellung auch auf das längst absorbierte Israel aus und reden von der Wiedervereinigung beider Reiche unter „einem" Sproß und unter „einem" Hirten; ein Ziel, das natürlich von vornherein aussichtslos war. Deuterojesaja spannt den Bogen seiner Phantasie noch straffer, indem er von der glorreichen Rückführung seines Volkes zugleich eine missionierende Einwirkung auf alle übrigen Völker erhofft; während jenes Ereignis doch sehr im Dunkeln vor sich gegangen ist und die übrige Heidenwelt völlig kalt gelassen hat. Maleachi endlich hat einen Gerichtstag erwartet und ihm folgend Johannes der Täufer; zum Glück haben sich beide getäuscht und steht derselbe heute noch aus.

Aber nicht nur in betreff des Zieles, auch in bezug auf die Zeit haben sich die Propheten getäuscht. Schon bei Jesaja ist es uns aufs deutlichste entgegengetreten, wie er das verheißene goldene Zeitalter noch zu erleben hofft. Davon, daß noch 700 Jahre bis zur Erfüllung vergehen würden, haben sich weder Jesaja noch Micha etwas träumen lassen. Und wie sie, haben alle Propheten das Heil näher geschaut, als es in der göttlichen Heilsökonomie vorgesehen war.

Und nun vollends der Weg zum Ziele oder die Art und Weise der Ausführung! Weder die Weissagung vom Königtum, noch die vom Erscheinen Jahwes, noch die von der Wiedergeburt des Gottesknechtes hat sich buchstäblich erfüllt. Wohl können wir durch Umdeutung in dem durch das Exil getöteten und durch das Edikt des Cyrus wieder auflebenden Gottesknecht den sterbenden und auferstehenden Heiland wiedererkennen; wohl ist Jahwe selbst der Menschheit in Jesu Christo leibhaftig erschienen; wohl kann Jesus die Frage: „so bist du dennoch ein König?“ mit Ja beantworten — aber was wir nur durch Umdeutung gewinnen können, das kann doch wohl nicht zum „wesentlichen“ Bestandteil der Weissagung gehören.

Gehört aber das Königtum nicht zur Substanz der Weissagung, sondern ist nur zeitgeschichtliche Form, dann doch erst recht nicht die einzelnen Züge, also auch nicht die Jungfrauengeburt, auch nicht die davidische Abkunft, auch nicht die Geburt in Bethlehem, auch nicht das Reiten auf einem Esel. Und gehört auch die Selbsterscheinung Jahwes nicht zur Substanz der Weissagung, dann auch nicht der begleitende Nebenumstand eines Vorläufers.

Oder würde Jesus aufhören, für uns Jesus, d. h. unser Retter, Heiland und Seligmacher zu sein, auch wenn die Jungfrauengeburt von der Kritik als die notwendige Ausgeburt einer mißverstandenen Weissagung erwiesen würde, auch wenn die Stammbäume des Matthäus auf einer Fiktion beruhten, auch wenn die bethlehemitische Geburt sich als Sage erweisen sollte, auch wenn Jesus seinen Palmeneinzug nicht auf einem Eselsfüllen gehalten hätte, ja selbst wenn ihm kein Täufer vorausgegangen wäre? Baut sich unser Glaube auf diesen Äußerlichkeiten auf

oder auf der einzigartigen und überwältigenden Persönlichkeit Jesu? Der schwache Glaube mag solcher Krücken bedürfen. Und auch wenn die Kritik all diesen äußeren Nebenumständen nichts anhaben kann, bleiben sie Krücken. Aber der seines Herrn gewisse Glaube muß solche Krücken wegwerfen und doch feststehen können.

Dadurch modifiziert sich, was ich oben über die Behandlung der Micha-Weissagung gesagt habe: daß ein Zweifel an der bethlehemitischen Geburt die Möglichkeit ausschließe, über diese Stelle am Weihnachtsfeste zu predigen. Das Unvergängliche und Bleibende an dieser Weissagung ist eben nicht die Geburt aus Bethlehem, sondern der Glaube, daß Gott, wie er seinem Volke schon einmal durch einen unscheinbaren Hirten geholfen habe, so noch einmal auf gleiche oder ähnliche Weise die verlorene Menschheit retten könne. Und ist das nicht auch ein großer Gedanke, daß Gott durch den unscheinbaren Rabbi von Nazareth der Menschheit geholfen hat und ihr immerfort hilft; ist das nicht der Inhalt aller weihnachtlichen Verkündigung?

Damit haben wir von der exegetischen schon zur homiletischen Behandlung übergeleitet, und für diese ergeben sich nun folgende Gesichtspunkte:

Ohne zeitgeschichtliches Verständnis jeder einzelnen Weissagung ist ein heilsgeschichtliches Verständnis derselben gar nicht möglich, und darum ist die Gemeinde auch in das erstere einzuführen.

Eine fruchtbare homiletische Behandlung ergibt sich natürlich erst dann, wenn wir fragen, was die einzelne Weissagung uns zu sagen hat? Und da bieten sich drei Wege. Entweder wir gehen auf das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung ein und preisen Gott, der seine Pläne mit der Menschheit durch die Jahrtausende hindurch trotz allen menschlichen Abirrungen unentwegt zum Ziele geführt hat (vgl. Mich. 5). Oder wir lassen dieses Verhältnis ganz aus dem Spiel und achten nur auf die Zeitverhältnisse, welche in den Propheten diese Sehnsucht geweckt haben, um bei Analogie mit unseren Zeitverhältnissen gleiche Sehnsucht in unseren Zuhörern zu wecken (vgl.

Jer. 31). Oder endlich, wir stellen alle drei Zeiten, die der Weissagung, die der Erfüllung und unsere Zeit, in Parallele, bei welcher Behandlung die unvergänglich bleibende Substanz der Weissagung wohl am klarsten aus allen Hüllen heraustreten wird (vgl. Jes. 40).

II. Eine zweite kleinere Gruppe bilden fünf geschichtliche Texte. Zuerst auf den 3. n. Epiph. die Heilung des „aussätzigen Hauptmanns" Naëman durch Elisa, parallel zu dem Evangelium von der Doppelheilung eines „Aussätzigen" und des Knechtes des „Hauptmanns" von Kapernaum durch Jesus. Bei der Behandlung dieses Textes haben wir zunächst die Schwierigkeit der Wunderfrage zu überwinden. Da ist denn daran zu erinnern, daß unser Bericht vielleicht erst 100 Jahre nach dem Ereignis aufgezeichnet worden ist, wir also keine Urkunde vor uns haben. Das schließt jedes Urteil über Wirklichkeit oder Unwirklichkeit dieses Wunders von vornherein aus. Was aber die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Wunders anlangt, warum sollten wir nicht, da Jesus selbst seine Wundertaten mit denen des Elia und Elisa auf eine Stufe gestellt hat (Luk. 4, 23—27), die Erklärung, die Beyschlag von der Heilung der Aussätzigen durch Jesus gibt, auf diese alttestamentliche Heilung übertragen können: daß dabei ein natürliches und ein geistliches, eine außerordentliche physische Anlage und Gabe und eine dieselbe weckende und regierende Macht des göttlichen Geistes zu unterscheiden ist, und daß die Herstellung eines zerrütteten Organismus durch das Einwirken und Einströmen dieser überlegenen Lebenskraft, dieser Naturkraft höherer Art erfolgt. Aber welche Stellung wir zu der Wunderfrage einnehmen mögen, einer fruchtbaren homiletischen Behandlung treten wir erst dadurch näher, daß wir fragen: was hat den im „Exil" lebenden Verfasser der Königsbücher bewogen, gerade dieses Stück von dem aussätzigen Feldhauptmann, von einem in „Gefangenschaft" geratenen israelitischen Mägdlein und von der Heilung des Unglücklichen durch die Gotteskraft eines israelitischen Propheten aus einem alten Geschichtenbuch in sein Werk aufzunehmen und seinen Zeitgenossen vorzuhalten? Der Feldhauptmann Naëman

mit seinem Sturz von stolzer Glückshöhe in schwindelnde Tiefen offenbart uns die Herrlichkeit Gottes, der wie erhöhen so stürzen kann. Das israelitische Mägdlein, von dem die Geschichte nicht einmal den Namen aufbehalten hat, offenbart uns die Herrlichkeit Gottes, der das Kleine und Verachtete und Unedle vor der Welt erwählt, um Großes und Herrliches hinauszuführen. Der Prophet Elisa endlich offenbart uns die Herrlichkeit Gottes, den man in der Not anrufen soll, der allein helfen kann und unter der einzigen Bedingung des Glaubensgehorsams wirklich hilft. Wie aber die Wunder eines Elia und Elisa typische Weissagungen gewesen sind auf die Zeit des Messias, so sind uns wiederum die Wunder der messianischen Zeit Weissagungen auf die Endzeit des Reiches Gottes, da alle Unnatur: Krankheit, Schmerz, Tod abgetan wird und die strahlende Herrlichkeit unseres Gottes ganz sich enthüllt.

Der zweite geschichtliche Text ist die Berufung Moses auf den 6. n. Epiph., als Parallele zu der Verklärung Christi. Horeb und Tabor. Die Herrlichkeit der Gotteserkenntnis, die dem alttestamentlichen Gottesmann auf dem Horeb aufgegangen ist, reizt uns zu einer Vergleichung der viel größeren Herrlichkeit der Gotteserkenntnis im Neuen Bunde, die denen aufgeht, welche der Tabor-Offenbarung folgen: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören.

1. Ziehe deine Schuhe aus. Dort Gottesferne, hier Gottesnähe; dort Furcht, hier Vertrauen.
2. Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dort die Verbürgung des Heils vermöge der Zugehörigkeit des einzelnen zum Volke Gottes; hier der Vater unseres Herrn Jesu Christi und damit die Verbürgung des Heils für jeden einzelnen, der die Mahnung befolgt: den sollt ihr hören.

Der dritte geschichtliche Text ist Isaaks Opferung. Hier bieten sich drei Möglichkeiten der Auslegung. Entweder als Parallele zu Christi Versuchung: Nach diesen Begebenheiten „versuchte" Gott den Abraham, und: Da ward Jesus von dem Geist in die Wüste geführt, auf daß er von dem Teufel

„versucht“ würde. Oder mit Rücksicht auf den Beginn der Passionszeit (Invokavit): Das Opfer auf Morija ein Vorbild des Opfers auf Golgatha, in bezug auf Beweggrund, Ausführung und Ausgang. Oder — und das ist der für eine geschichtliche Betrachtung einzig mögliche Weg — wir fragen nach der Idee, welche sich in dieses historische Gewand gekleidet hat, und sagen mit Reuß: Es ist gar keine Geschichte, sondern Mythus; und der Mythus ist gerade erfunden, um die Menschenopfer, welche auch in Israel vorkamen, abzustellen und zu verdammen. Der Widder erscheint in dem Augenblick, wo Abraham das Messer erhebt, und lehrt so, daß Jahwe sich mit dem Blute der Tiere begnügt. Auch die Worte von Rogge im Januarheft des „Türmers“ 1902 möchte ich hier anführen: „Wie vielen macht die Geschichte von Isaaks Opferung trotz ihrer herrlichen epischen Darstellung Not. Ich kann es in meinen Kopf nicht bringen, hat Frau Käthe Luther zu ihrem Eheherrn einmal gesagt, daß Gott so grausam Ding von jemand begehren sollte, sein Kind zu erwürgen. Und die Antwort, die der Gottesgelehrte Doktor Martinus darauf gegeben, daß Abraham lernen sollte, an eine Auferstehung der Toten zu glauben, wird sie wenig befriedigt haben. Bedenken wir aber, daß im Orient Menschenopfer an der Tagesordnung waren — wir können es im Alten Testament noch verfolgen, wie schwer es war, sie selbst in Israel auszurotten —, so tritt diese Erzählung in ein anderes Licht. Sie hält den Augenblick fest, wo Gott der Menschheit zum ersten Male offenbart, daß er nicht Menschenopfer verlangt, wo zum ersten Male eine Ahnung von dem Adel einer Menschenseele, von milder Menschlichkeit die grausige Dumpfheit der morgenländischen Kulte durchbricht.“

Und wenn wir diesem Problem, Gottes Stellung zum Menschenopfer, weiter nachdenken, dann werden wir die überraschende Entdeckung machen: 1. daß derselbe Gott, der das blutige Menschenopfer der Erstgeburt verworfen hat, das unblutige heute noch und zwar von jedem einzelnen Menschen fordert; wie auch das blutige Opfer auf Golgatha nur darum diesen unendlichen Wert für Gott hat, weil ihm das unblutige eines ganzen Lebens voran-

gegangen ist, und 2. daß wir mit jedem neuen Opfer, das wir bringen, eine vertiefte Erkenntnis des göttlichen Wesens gewinnen; wie Abraham, wie Christus, wie Petrus in Joppe, wie die Opfer der äußeren Mission und die in der Passionszeit gebrachten Opfer beweisen.

Als Mythus werden wir auch den vierten geschichtlichen Text: Jakobs Kampf am Jabbok, zu behandeln haben; denn mythisch ist die Erklärung des Namens Israel, welcher von diesem nächtlichen Ringen Jakobs mit Gott hergeleitet wird; mythisch die Herleitung des Verbotes, die Hüftsehnen zu essen, aus dem Umstande, daß Gott bei diesem Kampfe die Hüftsehne Jakobs verrenkt habe; mythisch vor allem die Gestalten der Patriarchen selbst als Individualisationen von Stämmen (Reuß) oder als Niederschlag einer ethnographischen Genealogie (Wellhausen). Das letztere bereitet dem Homileten insofern die größte Schwierigkeit, als es ihn zwingt, die Einzelerzählung zu isolieren und auf so manchen fruchtbaren Gedanken zu verzichten, der sich wohl an das Verhältnis des Individuums Jakob zu dem Individuum Esau, aber nicht an das des Volkes Israel zu dem Volke der Edomiter knüpfen läßt. Das mittlere scheidet als unfruchtbar für die homiletische Behandlung ganz aus. Und so bleibt nur das letzte: die Erklärung der beiden etymologischen Mythen: Pniel = Gottes Gesicht und Israel = Gotteskämpfer. Über Pniel gibt es eine reiche homiletische Literatur. Bei Israel dagegen hebt eine neue Verlegenheit an; denn als Ehrenname des Volkes bedeutet es doch sicher Kämpfer „für“ Gott und „mit“ Gott, während es hier als Kämpfer „gegen“ Gott aufgefaßt wird. Als einziger Ausweg erscheint es, beides zu verbinden, als Thema aufzustellen: Wer gegen Gott obgesiegt hat, was können dem Menschen tun? und als Teile, daß es immer wieder gilt, 1. gegen Gott zu kämpfen, wie auch Jesus in Gethsemane gegen Gott gekämpft hat, bis zu dem anhaltenden Gebet: Herr, ich lasse dich nicht, du segnest mich denn; 2. wirkliche Kämpfer für Gott zu werden, wie auch die Jünger Jesu nach Ostern und Pfingsten furchtlos und fröhlich für Gott gezeugt und das Pniel ihrer Ostererfahrung nie vergessen haben.

Gar keine Schwierigkeit bereitet dagegen, die rechte Stellung zu Wirklichkeit und Möglichkeit eines solchen Wunders vorausgesetzt (ein Vorsehungswunder so gut wie das der Speisung in der Wüste durch Jesus), der fünfte geschichtliche Text: Elia und die Witwe, mit der Überschrift: Der Herr verläßt die Seinen nicht, und als Illustration zu dem Sonntagsevangelium Sorget nicht (Matth. 6, 24—34).

Abschließend ist zu sagen, daß auch hier eine fruchtbare Behandlung nur möglich ist, wenn man die Frage stellt und beantwortet: was hat der Verfasser seinen Zeitgenossen sagen wollen? oder wie verhält sich die alttestamentliche zur neutestamentlichen Gottesoffenbarung? oder welches ist die der geschichtlichen Erzählung zugrunde liegende religiöse Idee? oder endlich: haben wir in diesen Geschichten und Offenbarungen und Wundern und Sagen irgendwie Typen zu sehen auf Christum?

III. Eine dritte größere Gruppe bilden achtzehn Lehrtexte.

In der Epiphanienzeit Ez. 33: Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, als Pendant zu dem Unkraut unter dem Weizen. Darin offenbart sich eben die Herrlichkeit unseres Gottes, daß er das Unkraut nicht herausreißt und nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er Unkraut und Weizen wachsen läßt, um dem Gottlosen Raum zur Buße zu geben und den Frommen vor Sicherheit zu behüten.

Am Sonntag Septuagesimä bietet uns der prophetische Text Jer. 9 vom gottgefälligen und gottmißfälligen Rühmen die beiden Kategorien, unter welche wir die Arbeiter im Weinberge befassen können. Die murrenden Arbeiter, welche des Tages Last und Hitze getragen haben, nach deren Meinung die anderen zu viel empfangen, das sind die, welche sich ihrer Weisheit, ihrer Stärke, ihres Reichtums rühmen; die anderen dagegen, welche durch die Güte des Herrn überrascht werden, fallen unter das Wort: Wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn.

Für ziemlich schwierig halte ich die homiletische Behandlung von Ex. 33. Sollen wir uns an der Parallele mit dem kananäischen Weibe genügen lassen? Hier Mose, der dreimal zu

bitten anhebt, erst „Weihe mich ein in deine Pläne", dann das Vorwurfsvolle „Woran soll sonst erkannt werden, daß wir Gnade gefunden haben?" endlich das kühne, überschwengliche „Herr, laß mich deine Herrlichkeit sehen"; und ihm gegenüber Gott erst mit einer Zurückweisung, dann mit einer Zusicherung „Auch das will ich tun", endlich mit dem „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig" — dort das kananäische Weib ebenfalls mit einer dreimaligen Bitte, erst aus der Ferne, dann aus der Nähe, zuletzt mit dem glaubensstarken: Ja, Herr, aber doch; und ihr gegenüber Jesus, zunächst mit seinem Schweigen und Ausweichen: nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel will er gesandt sein, dann mit der harten Bezeichnung der Heiden als Hunde, endlich mit dem anerkennenden und gewährenden Wort: O Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du willst. Diese Beleuchtung der Geschichte vom kananäischen Weibe durch diese ähnliche von Moses mag bei der Textwahl bestimmend gewesen sein, und dann würde sie der zweiten Gruppe der geschichtlichen Texte zuzuweisen sein. Aber sie befriedigt nicht, weil sie den exegetisch schwierigeren und meiner Meinung nach wichtigeren Teil des Textes außer Augen läßt. Darum dürfte sich folgende Behandlung empfehlen. 1. Die dem Alten und dem Neuen Bunde gemeinsame Bitte: Herr, laß mich deine Herrlichkeit sehen. Wir denken an Elia auf dem Horeb und an die Bitte des Philippus und ähnliches. 2. Die Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten. Dort: Mein Angesicht kann man nicht sehen, hier: Wer mich siehet, der siehet den Vater. 3. Was aber soll das bedeuten: Meine Rückseite sollst du sehen? Soll das der Lehrgedanke sein, daß wir Gottes Wesen nicht theoretisch zu erkennen vermögen, gleichsam von Angesicht zu Angesicht, sondern nur auf praktischem Wege, aus seinen Wirkungen, dadurch, daß wir seinen Fußtapfen in unserem Leben nachgehen und nachdenken, daß wir ihm so hintennach sehen, sowohl in seiner Güte als in seinem Ernst?

Die Tempelrede des Propheten Jeremia begegnet uns in zwei Perikopen, Jer. 26 in der Passionszeit; Jer. 7 am 10. n. Trin. Beide Perikopen, die Wirkung und der Inhalt der Tempelrede, nehmen sich wie Typen auf Christum aus.

Jeremias Verhaftung und Bedrohung aus Anlaß seiner Tempelrede mahnt uns: Predigtdienst ist Passionswerk. 1. jeder Verkündiger des göttlichen Wortes muß etwas haben von dem tiefen Blick, der wie Jeremia unter der Tünche einer vertrauensseligen Werkheiligkeit die Gräber schmählicher Zuchtlosigkeit erkennt, der wie Jesus über Jerusalems Verstockung und Unglück Thränen hat, und etwas von dem unerschrockenen Mut, der kein Wort davon tut; 2. darum aber auch sich gefaßt machen auf Haß und Verfolgung der feindlichen Welt, denen Jeremia noch einmal entgeht, Jesus aber erliegt.

Die zweite Perikope aber, die schon das Stichwort der Mördergrube mit dem Evangelium des betreffenden Sonntags gemein hat, ruft uns zu: Nicht Mördergrube, sondern Bethaus! und darum 1. weg mit allem falschen Vertrauen und 2. Ernst gemacht mit einer aufrichtigen Buße!

Den Lehrgehalt des Abendmahles zum Ausdruck zu bringen, eignet sich vorzüglich der 111. Psalm auf Gründonnerstag: 1. Der Herr hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder: das Passahmahl des Alten Bundes als Gedächtnis der Verschonung der israelitischen Erstgeburt und der erlösenden Ausführung aus Ägypten — das Abendmahl des Neuen Bundes als Gedächtnis der „versöhnenden und erlösenden" Wirkung von Jesu Liebestod. 2. Er gedenkt auf ewig seines Bundes, der dort am Sinai durch Tierblut, hier auf Golgatha durch Menschenblut „besiegelt" ist. 3. Er hat denen, die ihn fürchten, Speise gegeben, dort Manna und Wachteln und Wasser aus dem Felsen zur Ernährung des äußeren Menschen — hier Brot und Wein, hier Fleisch und Blut Jesu, d. h. „seinen Geist und sein Leben" zur Ernährung des inneren Menschen.

Die Lehre der Dogmatik von der Dreieinigkeit am Trinitatisfest soll entweder das Dreimalheilig aus der Prophetenweihe des Jesaja oder der aaronitische Segen beleuchten. Hier dürften aber auch dem Bedenken aufstoßen, der mit der bisher entwickelten Anschauung nicht einverstanden ist, wenn selbst ein Mann wie Luthardt sagt: Dieser Schriftbeweis ruht auf unrichtiger oder gewaltsamer Exegese und überhaupt auf einer

ungeschichtlichen Anschauung, welche den allmählichen Gang der Offenbarung verkennt; erst das Neue Testament bringt mit der trinitarischen Gottesoffenbarung auch die trinitarische Gotteserkenntnis. Hier erfordert es die Wahrhaftigkeit, daß der Prediger es seiner Gemeinde sagt, daß diese Stellen keine Beweisstellen sein können; nur so erwirbt er sich das Recht, den Wein einer neutestamentlichen Erkenntnis in alttestamentliche Schläuche zu füllen und auf Grund der zweiten Perikope davon zu reden, 1. daß der Vater uns „behütet", 2. daß der Sohn uns einen „gnädigen" Gott offenbart, 3. daß der Heilige Geist uns „Frieden" ins Herz senkt — oder auf Grund der ersten Perikope: 1. daß die Heiligkeit Gottes nicht Weltflucht, sondern Welterbarmung und Welterlösung bedeutet und 2. daß alle Lande durch Sohn und Geist immer mehr seiner Ehre voll werden sollen.

Daß die Summe des Gesetzes: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen" (Deut. 6, 4—13) Geltung und Wert auch für die Glieder des Neuen Bundes hat, versteht sich nach Matth. 22, 37. 38 von selbst. Von diesem Worte geht ein Licht aus auf die beiden Gestalten des Evangeliums, auf den reichen Mann, der die Güter und Genüsse dieser Welt mehr als Gott geliebt und darum Gottes vergessen hat, und auf den armen Lazarus, bei dem wir das Halten dieses vornehmsten Gebotes, Gottesfurcht und Gottesliebe, voraussetzen müssen. 1. Wie die Macht- und Wohltaten, die Gott seinem Volke durch die Ausführung aus Ägypten und die Einführung in Kanaan erwiesen hat, das israelitische Volk zur Gottesfurcht und Gottesliebe hätten veranlassen müssen, so das deutsche Volk die Erinnerung an seine Bekehrung und an seine Reformation. Und wie den reichen Mann sein Reichtum an Gottes Güte hätte erinnern müssen, so müßte uns der Reichtum an irdischen und himmlischen Gütern, wie sie die drei Artikel unseres Glaubens aufzählen, zur Gegenliebe reizen. 2. Während der reiche Mann sich zu spät seiner Pflicht gegen seine Brüder erinnert, sollen wir die Gottesfurcht und Gottesliebe, die wir selbst hegen, noch bei Lebzeiten auch in anderen pflegen, als Seelsorger unseren Kindern, als Bekenner unserem Volke gegenüber, damit durch solche Seelsorge und durch solches

Bekenntnis ein neues deutsches Volk heranwachse in Gottesfurcht und Gottesliebe (nach Horn).

Wie das große Abendmahl neben den Boten, die Gottes Wort verkündigen, in der Welt den Rivalen erkennen lehrt, der durch die mächtigen Einflüsse und Reize des Besitzes, des Erwerbes, der Familienbande uns von Gott abziehen will, in analoger Weise läßt die Perikope aus den Sprüchen (9, 1—10) göttliche Weisheit und weltliche Klugheit auf der Erde umherschwärmen und beide um die Gunst der Menschen buhlen. 1. Die Einladung zum Mahle der Weisheit. Während es im Alten Testament sich um eine dichterische Personifikation, um eine philosophische Spekulation handelt, ist im Neuen Testament in Jesu die göttliche Weisheit wirklich Person geworden, und diese persongewordene göttliche Weisheit nimmt das Werk ihrer poetischen Vorgängerin wieder auf: Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Aber auch die weltliche Klugheit tritt heute so gut wie damals auf den Plan und läßt durch ungezählte Vertreter ebenfalls ihre Einladung an uns ergehen. Zwischen beiden müssen wir prüfen und wählen. 2. Die Aufnahme der Einladung. Wie das alttestamentliche Gleichnis — der Aufnahme der Einladung nur von seiten der Einfältigen, der geistlich Armen gewiß — davor warnt, sie den Spöttern und Bösen zu übermitteln, so möchte auch die persongewordene neutestamentliche Weisheit die Perlen des Evangeliums nicht Hunden und Schweinen preisgegeben wissen. Hier wie dort begegnen wir denselben Gedanken.

Einen Blick in die Zustände der nachexilischen Gemeinde läßt uns der I. Psalm werfen. Es ist ein eschatologischer Text. Die Restauration hatte nicht gebracht, was man erhofft, die Fremdherrschaft war geblieben, das messianische Heil noch nicht erschienen; gespannt blickt die jüdische Hoffnung der Zukunft entgegen. Aus dem Rest des Exils muß noch einmal ein zweiter Rest herausgesiebt werden, noch einmal muß eine große Worfelung von Spreu und Weizen stattfinden; erst nach dieser Reinigung und Sichtung innerhalb der Gemeinde kann das verheißene Heil anbrechen. Wollte man dieses eschatologische Moment des Psalms

betonen, müßte man ihn der ersten Gruppe, der messianischen Weissagung zuweisen. Aber näher liegt es doch wohl, ihn einfach auf seinen Lehrgehalt anzusehen, und dieser ist Wesen und Schicksal der Frommen und der Gottlosen. 1. Während der Gottlose zuerst scheu dem Rate der bösen Buben folgt, dann freier auf den Weg der Sünder tritt, zuletzt frech sitzet da die Spötter sitzen, hat der fromme gesetzestreue Jude Lust an dem geschriebenen Gesetz und sinnt darüber nach. 2. Während der Gesetzlose, innerlich hohl wie die Spreu, im Gerichte vergeht und verweht, gleicht der Gesetzestreue dem immer grünen, nimmer welken Fruchtbaum, der im Gericht besteht, und wird darum der wahren Gemeinde der Endzeit zugezählt. Nichts hindert, das Gericht sowohl vom Endgericht als von dem fortwährenden inneren Gericht zu verstehen.

Der große Unbekannte (Deut.-Jes. 62) gibt uns am 7. n. Trin. auf unsere Frage: Was uns und unserem Volke not tut? eine ähnliche Antwort wie Jesus. Dem „mehr Arbeiter in seine Ernte" entspricht hier die Doppelantwort: 1. mehr Wächter auf die Mauern Jerusalems, die sich keine Ruhe gönnen und auch Gott keine Ruhe lassen; 2. mehr Vertrauen zu Gott, der unser Heil, zu Christo, der unser Panier ist, dann werden wir nie mehr um die Früchte solches Vertrauens betrogen werden.

Weil wir, so lehrt uns der 8. n. Trin., heute noch, wie zu Jesu und des Jeremia Zeit, von wahren und von falschen Propheten umgeben sind, darum ist es nötig, daß wir sie zu unterscheiden lernen. 1. Nach dem Ursprung ihrer Verkündigung. Die wahren Propheten reden Gottes Wort, die falschen Selbstersonnenes. 2. Nach dem Inhalt ihrer Verkündigung. Die wahren Propheten sind von alters her die Pessimisten, die falschen die leichtfertigen Optimisten. 3. Nach der Wirkung ihrer Verkündigung. Jene möchten ihr Volk von seinen bösen Wegen und bösen Taten durch Gottes Wort abbringen, welches wie Feuer und Hammer wirkt; diese möchten, daß das Volk Gottes Namen vergesse.

Der 9. n. Trin. zeigt uns an der Hand des Spruchbuches (Spr. 16) des Menschen Weg und Gottes Weg, illustriert durch

das Beispiel des ungerechten Haushalters. 1. Die Wege des Herrn sind richtig: Gott ist es, der unsere Entwürfe prüft, unsere Geister wägt und unsere Anschläge gelingen läßt. 2. Die Gerechten wandeln darinnen: ohne Verschuldung, ohne Feindschaft und ohne Mißgunst. 3. Die Übertreter fallen darinnen: die Hochmütigen sind ein Greuel für den Herrn und werden für den Tag des Unglücks aufbehalten.

Wenn am Sonntag des barmherzigen Samariters Sach. 7 Barmherzigkeit gegen die Brüder empfiehlt; wenn am Sonntag des dankbaren Samariters Ps. 50 uns mahnt: Opfere Gott Dank; wenn an dem Sonntag, wo das Evangelium das Obenansitzenwollen tadelt, Ps. 75 den Gott predigt, der erniedrigt und erhöht; wenn endlich an dem Sonntag, an welchem Petrus fragt: Wie oft muß ich vergeben, ist es genug siebenmal? das Spruchbuch (Spr. 24) dieser menschlichen Vergebung die göttliche gegenüberstellt mit den Worten: Siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf — so springt nicht nur die gegenseitige Beziehung von alttestamentlicher Perikope und altem Evangelium in die Augen, sondern es können auch keine Schwierigkeiten in der Behandlung liegen.

Überblicken wir noch einmal die sämtlichen Lehrtexte, so ist uns nur einer entgegengetreten, der exegetisch und homiletisch Schwierigkeiten bot, die Erkennbarkeit Gottes betreffend. Haben wir neutestamentliche und alttestamentliche Gotteserkenntnis so gegeneinander abzugrenzen, daß wir sagen: Im Alten Testament konnte man nur den Rücken, im Neuen Testament kann man auch das Angesicht Gottes sehen — oder gilt das den Rücken Sehen auch noch für die Glieder des Neuen Bundes?

Den Fortschritt der neutestamentlichen gegen die alttestamentliche Offenbarung haben wir auch bei den beiden Texten auf den Trinitatissonntag hervorheben zu müssen geglaubt.

Typische Bedeutung würden wir Texten wie Jer. 26; 7; Ps. 111 zuerkennen.

Was dagegen Gottes Verhalten gegen die Menschen (die Erhabenheit seiner Wege [Spr. 16]; seine Langmut gegen die Gottlosen [Ez. 33]; seine vergebende Gnade gegen die Sünder [Spr. 24])

und was das Verhalten der Menschen gegen Gott betrifft (Selbstruhm [Jer. 9]; Gottesliebe [Deut. 6]; Empfänglichkeit [Spr. 9]; Barmherzigkeit [Sach. 7]; Dankbarkeit [Ps. 50]; Demut [Ps. 75]; Treue [Jes. 62]; Fromme und Gottlose [Ps. 1]; wahre und falsche Propheten [Jer. 23]) — so ist der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament nicht so in die Augen springend, wenn der Homilet sich desselben auch immer bewußt zu bleiben und dort die größere Klarheit in dem Angesicht Christi, hier die größere Verpflichtung durch die Liebe Christi zu betonen hat.

IV. Eine vierte Gruppe bilden die Texte, welche aus der Ohnmacht, dem Hilfe- und Erlösungsbedürfnis des Menschen hervorgewachsen sind; und da das Menschenherz zu allen Jahrtausenden dasselbe ist, wird hier der Unterschied zwischen Altem und Neuem Bunde am wenigsten zum Ausdruck kommen.

Am Sonntag Exaudi, zwischen Himmelfahrt und Pfingsten, zwischen dem Scheiden und Wiederkommen des Herrn, findet die Sehnsucht der Menschenseele nach Gott ergreifenden Ausdruck in der vorbildlichen Sehnsucht eines armen Verbannten nach dem heimischen Tempel (Ps. 42). Das muß unsere Pfingstvorbereitung sein, daß wir den Durst der Seele nach Gott wecken, daß wir unsere Seele auffordern: 1. Gott zu suchen, von dem und zu dem wir geschaffen sind, zu dem wir uns hingezogen fühlen in dankbarer Gegenliebe, zu dem wir trost- und hilfebedürftig aufschauen, nach dem wir uns unbefriedigt und unruhevoll sehnen; 2. Gott zu finden, der sich um uns und in uns und in dem Angesichte seines Sohnes offenbart; 3. Gott zu bewahren im Gebet, in stillen Stunden, in Nacheiferung von Vorbildern, in Gemeinschaft mit den Brüdern.

Das Gebet aus dem Buche Dan. 9: Nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine große Barmherzigkeit, schlägt dieselben Töne an wie das Evangelium und die Epistel des 11. n. Trin. Nicht auf unsere Gerechtigkeit, wie der Pharisäer, der in seiner Selbstgerechtigkeit und in seinem Hochmut Gott dankt, daß er nicht ist wie andere Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner; sondern auf deine große Barmherzigkeit, wie der Zöllner, der in seiner bußfertigen Demut nur von ferne steht,

nicht einmal seine Augen aufzuheben wagt, sondern an seine Brust schlägt und spricht: Gott sei mir Sünder gnädig. Nicht auf unsere Gerechtigkeit, wie der sich hätte rühmen können, der viel mehr gearbeitet hatte als alle anderen Apostel; sondern auf deine große Barmherzigkeit, wie Paulus wirklich bekannt hat: Nicht ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist. Altes und Neues Testament geben auf die Frage: Wie wir Gott nahen sollen? einmütig zur Antwort: 1. nicht im Vertrauen auf unsere Gerechtigkeit; denn wer möchte oder könnte es dem Pharisäer nachsprechen, daß er die Gebote gehalten, ja noch mehr geleistet habe und darum besser sei als andere Menschen? 2. sondern im Vertrauen auf deine große Barmherzigkeit, die sich dem alttestamentlichen Gottesvolk in der Erlösung aus Ägypten, dem neutestamentlichen Gottesvolk in der Erlösung und Versöhnung durch Christum offenbart hat, und deren immer erneute Erfahrung unser Vertrauen auf künftige Erweise seiner Barmherzigkeit wach hält und stärkt, wie auch das Vertrauen des Zöllners nur auf einer solchen Erfahrung ruhen kann.

Der 18. n. Trin. stellt neben das vornehmste Gebot, Gottes- und Nächstenliebe, und neben die vornehmste Frage: Wie dünket euch um Christum? das vornehmste Gebet, die Bitte Salomos um Weisheit und Erkenntnis (2 Chr. 1). Ihr Inhalt ist: Das Gute zu erkennen, zu wollen und zu tun; ihr Ursprung die demütige Erkenntnis des eigenen Unvermögens.

Neben die Bitte um Weisheit tritt am 20. n. Trin. die Mahnung (Spr. 2): Laß dein Ohr auf Weisheit achtgeben, entsprechend der Mahnung der Epistel: Sehet genau zu, wie ihr wandelt. Solcher Weisheit bedarf es, damit wir die Einladung zur königlichen Hochzeit nicht verachten, und damit wir nicht ohne hochzeitlich Kleid erscheinen.

Aus der Demut, aus welcher Salomos Bitte geboren ist, ist auch das Gebet seines Vaters David erwachsen, 2 Sam. 7. Die demütige Erkenntnis: Wer bin ich und was ist mein Haus? entsprechend dem Bekenntnis des Hauptmanns von Kapernaum: Herr, ich bin nicht wert, daß du unter mein Dach gehst. Der jubelnde Lobgesang: Ehre sei Gott in der Höhe, entsprechend dem

Eindruck der Heilung des Sohnes des Königischen: Und er glaubte mit seinem ganzen Hause.

Ps. 39: Lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß, illustriert durch Jairi Töchterlein. Nur wer seine Hoffnung auf Gott setzt, kann sich über die Vergänglichkeit und über die Vergeblichkeit des menschlichen Lebens trösten.

Dieselben Töne klingen in Job 14: Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit.

Endlich am Bußtag Ps. 130: Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir! 1. Aus tiefer Not; 2. Bei dir gilt nichts denn Gnad' und Gunst; 3. Darum auf Gott will hoffen ich. Es ist wohl zu beachten, daß für Bußtag kein Straftext gewählt ist, sondern ein solcher, der das Gefühl menschlichen Elendes zum Ausdruck bringt.

V. Straf- und Trauertexte sind überhaupt nur zwei vorhanden, auch dies ein Wink für den Homileten, möglichst selten den strafenden Ton anzuschlagen; beide in der Übergangszeit vom Weihnachts- zum Osterfestkreis und beide als Überleitung zur Passionszeit. Der erste Text Am. 8 redet von einer geistlichen Hungersnot, von Hunger nach dem Worte Gottes, aber — und damit wird, was zuerst Verheißung scheint, zur furchtbaren Gerichtsdrohung — sie sollen keins finden. 1. Womit ist diese Gerichtsdrohung verdient? Wenn der Prophet über Götzendienst, über Beugung der Rechtspflege, über Sicherheit und Sorglosigkeit, über Habgier, über Wollust, über Sorgen- und Wuchergeist klagt, Schäden, zu welchen wir leicht Parallelen in unserer Zeit und in unserem Volke finden können, so haben wir die unempfänglichen, die unbeständigen und die unreinen Herzen, von denen das Evangelium vom viererlei Acker erzählt. Solche Herzen haben ein so furchtbares Gericht reichlich verdient, daß sie noch einmal, was sie einst verschmäht, mit Tränen suchen und nicht finden sollen. 2. Die Ausführung dieser Gerichtsdrohung läßt sich in doppelter Weise vorstellen, entweder im Geiste des Mittelalters durch die Vollstreckung des Bannes, oder von einem innerlich sich vollziehenden Gericht so, daß der Tisch in Stadt und Land reichlich mit dem Worte Gottes gedeckt ist, aber der durch so viele

Jahrzehnte der Speise entwöhnte Magen trotz allem Hunger die Speise nicht mehr zu sich zu nehmen vermag.

Schmerzlich ist auch die Klage des Propheten Jer. 8: Mein Volk geht irre. So unnatürlich es wäre, wenn ein zu Boden Fallender nicht den Wunsch hätte, wieder aufzustehen, so unvernünftig ist die fortdauernde Abkehr des Volkes und seine Weigerung der Umkehr. Ja, das Volk begreift nicht einmal die Notwendigkeit der Umkehr, sondern verfolgt unaufhaltsam die eingeschlagene Bahn. Selbst vernunftlose Tiere befolgen instinktiv das Gesetz der Rückkehr, und dabei bildet sich das Volk noch ein, weise zu sein! Mit einigen Zeremonialgesetzen ist der Sache nicht genuggetan, sondern nur mit völliger Umkehr. — Auch in bezug auf unsere Zeit müssen wir die schmerzliche Klage des Jeremias wiederholen: Mein Volk geht irre. 1. Die einen können nicht, die anderen wollen nicht umkehren, die dritten wissen gar nicht, daß sie sich abgekehrt haben. 2. Wollten wir doch, wie die Zugvögel von ihrem Instinkt, so uns von dem unserer Seele eingeborenen Zug zu Gott leiten lassen und nicht halbe, sondern ganze Arbeit tun!

VI. Diese kleine Gruppe von Texten, die keine Schwierigkeit der Behandlung bietet, leitet uns zu der letzten Gruppe von Texten: den Trost- und Freudentexten.

Zuerst am Sonntag nach Weihnachten das herrliche: Bist du doch unser Vater (Jes. 63). Das klingt natürlich im Munde des alttestamentlichen Frommen, bei dem das Gefühl des Abstandes von Gott das vorherrschende, und dem der Geist der Kindschaft, der da Abba, lieber Vater, ruft, noch fremd ist — bringt es doch selbst in dem herrlichen 103. Psalm der Dichter nur zu dem schüchternen Vergleich: „Wie" sich ein Vater über Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die, so ihn fürchten (Kautzsch) — anders als in dem Munde dessen, der vom Weihnachtsfeste kommt und mit diesem Bekenntnis das alte Jahr beschließt und vertrauensvoll ins neue hinüberblickt. Aber gerade daß der Homilet dieses Unterschiedes sich bewußt bleibt, das wird ihn zu dem Thema führen, daß wir zu solch herzandringendem Beten 1. ein größeres Recht und darum 2. wohl auch eine größere Pflicht haben.

Ein Trosttext ist am Neujahrstage, wo wir das Ziel unserer Wallfahrt fester als sonst ins Auge fassen, das Wallfahrtslied, der 121. Psalm mit seiner bangen Frage: Von wo wird Hilfe für mich kommen? und mit seiner zuversichtlichen Antwort: Meine Hilfe kommt von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Ein Trosttext auch das „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für“ des 90. Psalms. 1. unsere Vergänglichkeit soll uns heilsam erschrecken, 2. unsere Sünde soll uns seine Vergebung suchen lehren, 3. unsere Ohnmacht soll uns ihm das Werk unserer Hände befehlen lassen. Ein Trosttext endlich am Sonntag nach Neujahr das: Wenn ich nur dich habe, des 73. Psalms, wo den Sänger nur noch ein Schritt von der Unsterblichkeitshoffnung trennt und er mit trutzigem Glauben diese alttestamentliche Trost- und Hoffnungslosigkeit fast überwindet. „Fast.“ Denn mögen wir über den 121. oder 90. oder 73. Psalm zu predigen haben, der Homilet wird sich immer das Wort von Kautzsch vor Augen halten müssen: Es ist unmöglich, daß nicht auch dem Psalter noch etwas von den Schranken anhaften sollte, die von dem Alten Bunde, der Stufe und der Zeit der Vorbereitung, nun einmal unzertrennlich sind.

Die Freude, die den zwölfjährigen Jesus bei seiner ersten Wallfahrt nach Jerusalem bewegt und in seinem bekannten Worte ihren naiven Ausdruck gefunden hat, möchte auch das andere Wallfahrtslied, der 122. Psalm, uns ausmalen. Er schildert die Freude, die der empfindet, welcher zum ersten Male die Erlaubnis zur Mitreise bekommt und zum ersten Male die heilige Stadt betritt mit dem ungewohnten Anblick ihrer Straßen, ihrer Festbesucher, ihrer obersten Behörde, und wie die Freude des frommen Juden zum Segenswunsch wird für Jerusalem. Um diesem Texte am 1. n. Epiph. Epiphaniencharakter zu geben und zugleich den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament zum Ausdruck zu bringen, müßte man davon reden, daß die Herrlichkeit Gottes nicht in Tempeln, von Menschenhänden gemacht, sich offenbart, sondern in Menschenherzen, von welchen gilt: Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes (vgl. die neue Epistel).

Am Sonntag Lätare die Freudenbotschaft des Deut.-Jes. 52

von den Boten, die Frieden verkündigen. Da lernen wir (im Gegensatz zu dem Thema des vorangehenden Sonntags, vergleiche oben zu Jer. 26): Predigtdienst ist Freudenwerk. 1. Schon der Inhalt der Botschaft: Dein Gott ist König, über Zion wird er seine Königsherrschaft aufrichten, über Zion das messianische Heil heraufführen vor den Augen aller Völker — ist Freude für die armen Deportierten; und Freude ist auch die Botschaft Christi von dem Himmelreiche und von einem Vaterhause gewesen; Freude auch jetzt der Inhalt der Osterbotschaft; 2. diese Freude empfinden die Boten selbst, jener große Unbekannte, der Herr etwa auf dem Berge der Seligpreisungen, der Prediger auf der Kanzel und andere; 3. aufgenommen wird diese Botschaft, geteilt diese Freude freilich nur dort, wo es sich um Trümmerhaufen handelt, um Zöllner und Sünder, um heilsbedürftige und heilsempfängliche Seelen.

Große Schwierigkeit, schon exegetisch, bereitet der Trosttext auf Judika von der Erhöhung der Schlange in der Wüste (Num. 21). Dürfen wir zu seinem Verständnis ohne weiteres von Joh. 3, 14. 15 ausgehen, also ihn typisch fassen, so daß sich der doppelte Vergleichungspunkt ergibt: 1. die Erhöhung der ehernen Schlange auf einen Pfahl und die Erhöhung Jesu zur Rechten des Vaters nach seinem Tode; 2. die Genesung derer, welche die eherne Schlange anblickten, von leiblicher Krankheit und die geistliche Genesung, d. h. Wiedergeburt derjenigen, die im Glauben auf Jesum sich gründen? Zwar erhellt aus Kap. 12, 33, daß der Evangelist unter dem Erhöhtwerden Jesu den Kreuzestod verstanden hat, aber ebenso klar ist, daß Jesus selbst darunter ursprünglich etwas viel Einfacheres und Näherliegendes gedacht haben muß: seine Erhöhung auf den messianischen Thron. Diese Erhöhung des Menschensohnes einerseits und diese messianische Errettung der Menschheit anderseits durch den Glauben an den zum Messias Erhöhten, beides ruht auf einem göttlichen Muß, auf einem Ratschluß Gottes, beides ist in der Liebe Gottes begründet und mit der Sendung des Sohnes beabsichtigt. — Oder müssen wir uns nicht zuerst darüber klar werden, was die Geschichte an sich, ohne die neutestamentliche Beleuchtung, bedeutet?

insonderheit, was wir unter der ehernen Schlange zu verstehen haben? Diese ist nach Reuß und Wellhausen ein Bild Jahwes, und 2 Kön. 18, 4 beweist, daß Jahwe noch im 8. Jahrhundert zu Jerusalem unter dem Bilde einer Schlange angebetet wurde. Danach wäre das der tröstliche Inhalt unseres Textes: während der Abfall von Gott Verderben nach sich zieht, bringt der gläubige Aufblick zu Jahwe Genesung und Rettung, also ein ähnlicher Gedanke wie Ps. 121.

Die Behandlung des 23. Psalms: Der Herr ist mein Hirte, am Sonntag Misericordias Domini als Parallele zu dem Evangelium des guten Hirten kann keine Schwierigkeiten machen. Er spricht das Gefühl des Glückes, der Sicherheit und Sorglosigkeit aus, welches die Gläubigen Gottes als Schafe seiner Herde, als Gäste seines Tisches empfinden und welches in einzigartiger Weise Jesus empfunden hat. 1. Jesu sorgloses Vertrauen auf die Fürsorge Gottes bei der Versuchung, bei der Speisung der Fünftausend, bei der Aussendung der Jünger ohne Beutel und ohne Tasche. 2. Die Erquickung seiner Seele, die er in täglichem Gebet sucht und an Gottes Tisch reichlich findet, also daß sein Angesicht leuchtete. 3. Die Furchtlosigkeit, mit welcher er auch den letzten schweren Gang nicht allein geht, weil der Vater bei ihm ist. In dem allen ist Jesus unser Vorbild (nach Rehse in Stages „Gnade und Freiheit").

Ohne Furcht und ohne Grauen soll ein Christ, wo er ist, stets sich lassen schauen — furchtlos wie das Volk Israel am Ausgang des Exils, da Gott seinen Propheten zuruft: Tröstet, tröstet mein Volk, und da dieses Volk seine Augen aufhebt zu dem nächtlichen Himmel voll Vertrauen und Hoffnung, daß der Gott, welcher die Sterne regiert, auch Macht habe, sein Volk zu befreien, und da es durch Prophet und Volk wie ein Jubilate hindurchgeht: Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft (Deut.-Jes. 40). 1. Die Heilsbedingung heißt: Auf den Herrn harren, und ist das gerade Gegenteil von jenem Verzagen und Verzweifeln: Mein Weg ist dem Herrn verborgen und mein Recht gehet vor meinem Gott über. Diese Mutlosigkeit wird überwunden und das Vertrauen gestärkt durch einen überwältigenden

Eindruck von Gottes Macht und Größe: Was ist dagegen der Mensch! Gott aber ist stark genug, uns zu helfen. Vermag aber schon das Reich der Natur dem Frommen des Alten Bundes einen überwältigenden Eindruck von der Größe der göttlichen Liebe beizubringen, wieviel mehr dem Frommen des Neuen Bundes das Reich der Gnade. 2. Diese Heilsbedingung müssen wir erfüllen, um des Heiles, der neuen Glaubenskraft teilhaftig zu werden, daß wir auffahren mit Flügeln wie Adler und auch die letzten Wolken zerteilen, die den alttestamentlichen Frommen von der vollen Sonne des Heiles schieden.

Unter Führung der Doppelverheißung am Sonntag Rogate, daß Gottes Gedanken und Wege nicht veränderlich sind wie die der Menschen und Gottes Wort nicht fruchtlos zurückkommt (Deut.-Jes. 55), wird uns das alttestamentliche: Ihr sollt beten, zu einem neutestamentlichen: Ihr dürft ihm vertrauen. 1. Daß wir beten, ist der Zweck, zu welchem Gott uns das Übel sendet; daß wir beten, die Bedingung, unter der allein Gott uns sein Angesicht wieder in Gnaden zuwenden kann. 2. Je höher die Warte, von welcher wir den hinter und den vor uns liegenden Weg überschauen, mit um so größerem Vertrauen erkennen wir, daß Gottes Wege höher und besser sind als unsere Wege. Aber nicht nur seinen Wegen, auch seinen Worten dürfen wir vertrauen; denn was er zusagt, das hält er gewiß.

Gleich der Freude des Hirten über das wiedergefundene Schaf und der Hausfrau über den wiedergefundenen Groschen am 3. n. Trin. soll das Danklied der Erlösten (Jes. 12) erschallen; natürlich, daß es sich im Neuen Bunde um mehr handelt als um die erlösende Ausführung aus Ägypten oder aus Babylon. 1. Ich danke dir, Herr. Und zwar für beides, für Züchtigung und Erlösung. 2. Siehe, Gott ist mein Heil, ich bin sicher und fürchte mich nicht. Welch freudiges Vertrauen aus dieser überwältigenden Erfahrung bei denen, welche täglich aus den Heilsbrunnen Wasser schöpfen und ihre Seelen erquicken. 3. Danket dem Herrn, prediget seinen Namen. Wer der Erlösung teilhaftig geworden ist, murrt nicht wie die Pharisäer, sondern sucht selbst durch sein Zeugnis verlorene Schafe und verlorene Groschen zu retten.

Seid barmherzig, mahnt das Evangelium des 4. n. Trin.; aber, fügt die Epistel erinnernd hinzu, nicht nur gegen die Menschen, sondern auch gegen die seufzende Kreatur! Denn auf der neuen Erde, welche Deut.-Jes. 65 verheißt, wird 1. das Weinen und Wehklagen in Jubel und Frohlocken sich wandeln; 2. die Erhörung der Bitte vorauseilen; 3. die Natur der wilden Tiere gebändigt und die Sehnsucht der seufzenden Kreatur gestillt werden.

Am 5. n. Trin. das gläubig-demütige Bekenntnis aus den Klagel. 3: Die Güte des Herrn ist, daß wir nicht gar aus sind. 1. Wie Petrus glaubensvoll spricht: Auf dein Wort will ich das Netz auswerfen, so hält der Glaube auch in der Not sich an den unsichtbaren Gott, und wir hören kein trotziges Murren, kein trostloses Klagen, sondern ein dankbares Preisen der Güte des Herrn. 2. Wie Petrus durch die Güte des Herrn zu dem demütigen Bekenntnis veranlaßt wurde: Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch, so sollen auch wir demütig den Zusammenhang von Not und Sünde erkennen, geduldig der Erlösung harren, das Joch schon in der Jugend tragen und still den Mund in den Staub stecken.

Wie ein Freudentext sieht auf den ersten Blick Jes. 29 auf den 12. n. Trin. aus: Die Tauben hören, zusammengehalten mit dem Hephata des Evangeliums. Indes der Zusammenhang zeigt uns, daß wir es nicht mit einer messianischen Weissagung auf die Zukunft zu tun haben, sondern unseren Text eher den Straf- und Drohtexten zuweisen müssen. Als Hiskia dem Assyrer den Tribut verweigerte und auf ägyptische Hilfe rechnete, stellte Jesaja ihm binnen Jahresfrist eine Belagerung Jerusalems durch Sanherib in Aussicht. Aber weit entfernt, daß diese Drohung des Propheten Eindruck macht, geben sich die Hörer der Verblendung hin und haben für die Lage kein Verständnis; sie glotzen den Redner an und bleiben gleichgültig. Weil das Volk nur äußeren Zeremonien sich hingibt und das sittlich-religiöse Element fehlt, darum, so fährt der Prophet in seiner Drohung fort, werde Gott seine wunderbare Macht zeigen, und all die militärischen Rüstungen und diplomatischen Künste werden nichts nützen. Bitter tadelt und verspottet es der Prophet, als könnten die Pläne der Re-

gierung, hinter dem Rücken der Aſſyrer bei Ägypten Hilfe zu ſuchen, dem mißbilligenden Gott verborgen bleiben. Ja, nur noch ein Jahr, und es werde eine gänzliche Veränderung eintreten: dann werden den Verblendeten die Augen aufgehen, dann wird man wieder bei Gott Zuflucht ſuchen, dann wird die Beugung des Rechtes aufhören. Daß Gott durch den Zwang der Not ſeiner Wahrheit Geltung verſchafft, das iſt die Lehre unſeres Textes. Solche Notzeiten müſſen dazu dienen, 1. den Blinden und Tauben ein Hephata zuzurufen, d. h. ihr verblendeten Augen und verſtockten Ohren, tut euch auf, 2. ein Hephata aber auch den Duldern und Ärmſten der Menſchenkinder, d. h. kommt heraus aus euren Schwermutshöhlen, daß ihr aufs neue Gottes euch freut und über den Heiligen Israels jubelt.

Unter das Wort Job 5: Glücklich zu preiſen der Mann, welchen Gott ſchlägt und heilt, können wir die Geſchichte des Jünglings von Nain befaſſen; unter das Wort des Pſalmiſten 32: Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben ſind, die Geſchichte des Gichtbrüchigen, wo der Herr das Wichtigere: die Sündenvergebung, mit dem Schwereren: der Krankenheilung, verbindet. Im Gegenſatz zu der Hinterliſt und Treuloſigkeit, mit welcher man dem Herrn die Zinsmünze weiſt, ſteht das Gebet Pſ. 85: Daß Güte und Treue einander begegnen im Lande, Gerechtigkeit und Friede ſich küſſen.

Zum Schluß des Kirchenjahres die eschatologiſchen Texte. Auf den 26. n. Trin. Pſalm 126, das Hallelujah in Tränen. 1. Die Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft ein Bild für die Heimkehr des Chriſten ins himmliſche Vaterhaus aus einem Lande, in welchem er nie heimiſch werden konnte und Ketten ihn wund drückten. Darum preiſen wir ſelig, die überwunden haben, und bekennen: Der Herr hat Großes an ihnen getan. 2. Wie aber der Aufenthalt in der babyloniſchen Gefangenſchaft für das Volk Gottes eine Züchtigung und Erziehung war, ſo ſoll auch unſer, der Überlebenden, Leben eine Vorbereitungsſchule ſein für ein himmliſches Ziel, ein Saatfeld, in welches wir weinend, d. h. mit rechtem Ewigkeitsernſt, den edlen Samen ſtreuen (nach Hering).

Dieselben Freudentöne wie Deuterojesaja schlägt auch Jes. 35 auf den 27. n. Trin. an, wo der Prophet dem verbannten Volke Mut zuspricht und ihm als Entgelt für die erlittene Not eine Zeit in Aussicht stellt, da die Erlösten Zions mit Freuden heimkehren und Kummer und Seufzer entfliehen, da physische Gebrechen geheilt werden und das Land zur Aue wird, und in ihm eine Straße, auf welcher man ohne zu irren und in Sicherheit vor reißenden Tieren wandeln wird.

Am Reformationsfest das Vorbild von Luthers: Ein' feste Burg ist unser Gott, Ps. 46, mit dem dreimaligen Schlußrefrain: Jahwe der Heerscharen ist mit uns, der Gott Jakobs ist unsere Burg. Eine Umwälzung der Erde, wie sie durch Alexander den Großen und durch die Diadochen herbeigeführt wurde, das ist der politische Hintergrund. Diese Erschütterung der alten Welt, von der nur Jerusalem verschont blieb, konnte den Juden als eine Tat ihres Gottes zur Vorbereitung eines Reiches erscheinen, in dessen weiten Grenzen der Gottesfriede angebahnt wurde und die Fehden der Nationen verstummten. Das Reformationsfest möchte unser evangelisches Bewußtsein auf die stolze Höhe heben, auf welcher jener Psalm gedichtet worden ist. Weil wir es erfahren haben: Ein' feste Burg ist unser Gott, darum 1. fürchten wir uns nicht, 2. sondern bekennen: Das Reich muß uns doch bleiben.

Unserer Freude am Erntedankfest gibt endlich Ps. 34 Ausdruck: Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist. 1. Seine Freundlichkeit in irdischem und himmlischem Segen. 2. Schmeckst und siehst auch du sie?

Welche Gesichtspunkte haben sich uns nun bei der Behandlung dieser letzten Gruppe von Texten aufgedrängt?

Auch hier vergessen wir nicht, daß das Alte Testament nur eine Vorstufe der neutestamentlichen Offenbarung ist: daß der Vatername noch nicht den vollen Klang hat (Jes. 63); daß die Unsterblichkeitshoffnung noch nicht zum Durchbruch gekommen ist (Ps. 73); daß der Gedanke an die Ewigkeit mehr Schrecken als Freude erweckt (Ps. 90); daß uns der Tempel der Seele wichtiger ist als der jerusalemische Tempel (Ps. 122), und daß wir,

das Gottvertrauen zu wecken oder zu stärken, den Menschen lieber in das Reich der Gnade als in das der Natur verweisen (Jes. 40, 26—31).

Die Großtaten des Alten Testamentes, die erlösende Ausführung aus Ägypten oder aus Babylon geben dem Homileten Anlaß, ihnen die größte neutestamentliche Gottestat gegenüberzustellen, welche uns noch viel mehr zum Danklied begeistert (Jes. 12); oder die Rückkehr in die Heimat wird uns zum Typus einer anderen, für uns noch ausstehenden Heimkehr, der Heimkehr ins himmlische Vaterhaus (Ps. 126. Jes. 35).

Weniger wird der Unterschied der beiden Testamente zu betonen sein:

a) Bei den Aufmunterungen zu gläubigem Aufblick zu Gott: zu den Bergen, von welchen er Hilfe schickt (Ps. 121); zu dem Symbol, unter welchem er verehrt wurde (Num. 21); zu dem treuen Hüter unseres Lebens (Ps. 23); zu dem Lenker der Sterne (Jes. 40); zu dem Unveränderlichen in Wegen und Worten (Jes. 55); zu dem Gütigen, der es nicht gar aus mit uns macht (Klagel. 3).

b) Bei den Mahnungen zu freudigem Zeugnis (Jes. 52); zum Gebet (Jes. 55); zur Dankbarkeit (Jes. 12); zur Barmherzigkeit (Jes. 65); zur Demut (Klagel. 3); zur Furchtlosigkeit (Ps. 146).

c) Bei dem Preise Gottes als dessen, der Wunden heilt (Job 5); Sünden vergibt (Ps. 32); der Gnade und Treue, Gerechtigkeit und Frieden im Lande wohnen läßt (Ps. 85) und der uns segnet mit allerlei leiblichem und geistigem Segen (Ps. 84).

Belege zu obigen Ausführungen in „Latet Patet. Ein Jahrgang Predigten über alttestamentliche Texte von Adolf Matthias". Halle a. S. Verlag von Kämmerer & Co.

4.

Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg und im Ortslande Franken.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Schwarzhausen
bei Bad Thal in Thüringen.

Zu den kirchenrechtlich und kirchengeschichtlich interessantesten Abschnitten der Reformation der kursächsischen Lande gehören die Vorgänge, welche sich in der Mitte der zwanziger Jahre des Reformationsjahrhunderts im südlichsten Teile des alten Kurfürstentums ernestinischer Linie, in der Pflege Coburg oder im Ortslande zu Franken abgespielt haben. Gerade hier im Kleinen und Zusammengedrängten läßt sich das Werk der Reformation deutlicher denn irgendwo anders in seinen Wurzeln erkennen. Hat doch auch die alte Lutherfeste die unvergängliche Ehre, den großen Gottesmann zur Zeit der Entscheidung auf dem Reichstage zu Augsburg in ihren Mauern beherbergt und geschützt zu haben.

So haben denn Stadt und Land Coburg ihre reformatorische Bedeutung im eigentlichen Sinne des Wortes, eine Bedeutung, die noch an Wert gewinnt, da sich für diesen Teil des Kurfürstentums Sachsen, welches damals ja noch in alter Geschlossenheit und Einheit bestanden hat, tatsächlich auch die notwendigen urkundlichen Beweise und Belege für diese größte aller deutschen Geistesbewegungen erbringen lassen.

Auf Grund des wohlverwahrten und fast vollständigen Aktenmaterials, das sich in den Schatzkammern des Herzoglich S. Haus- und Staatsarchives zu Coburg befindet, läßt sich der Werdegang der Reformation in der fränkischen Pflege mit positiver Sicherheit historisch aufbauen und gleichsam mit mathematischer Genauig-

keit verstehen, wie selten anderwärts, wo das Aktenmaterial im Laufe der Zeiten sich zerstreut hat oder sogar vernichtet worden ist.

Es ist ja wahr, daß man in Zeiten großer religiöser Aufregung weniger den Akten anzuvertrauen pflegt, sondern vielmehr die Ereignisse des Tages sich in einer Weise abspielen, daß weder die eine noch die andere Partei Zeit und Kraft übrig hat, sich mit aktenmäßiger Objektivität zu befassen. Und besonders damals, da von einer Presse des Tages keine Rede war, da mehr gehandelt als geschrieben wurde. Aber hier für Coburg haben wir noch Zeugnisse, die unmittelbar unter dem Eindrucke des Tages entstanden sind, protokollarische Aufnahmen bei den Verhandlungen zwischen Geistlichkeit und Stadtrat, auch Briefe und amtliche Schreiben, die unmittelbar Ausdruck geben von der Stimmung der Bevölkerung usw., und das alles sind Urkunden, die zum Teil noch der eigentlichen amtlichen Befestigung des Reformationswerkes durch die erste große Visitation im Jahre 1528 vorangehen.

Coburg war während des ganzen Mittelalters eine gut katholische Stadt, in geistlichem Zusammenhang mit dem benachbarten Bistum Würzburg und, soweit es die Stiftung der Propstei betraf, mit dem berühmten Benediktinerkloster zu Saalfeld, der ersten thüringischen Kunststätte. Denn merkwürdigerweise war die eigentliche Christianisierung des Landes ehedem von Saalfeld aus erfolgt, da Coburg in politischer und geistlicher Hinsicht mit der Schenkung an Bischof Anno von Köln schon seit dem 12. Jahrhundert verknüpft war.

Die Einwohnerschaft, thüringisch-fränkischen, man darf auch sagen deutsch-slawischen Charakters, war nicht unempfänglich für Sinnesrichtung und Kultusformen der katholischen Kirche, die für das Gemütsleben viel des Schönen und Guten bot. Ein hervorstechender Charakterzug der fränkischen Gemütlichkeit und Gutherzigkeit hat sich ja bis auf diesen Tag im Coburger Lande als Grundton unleugbar behauptet.

Coburg war an geistlichen Stiftungen reich. Die relativ kleine Stadt — um 1500 zählte sie etwa fünf- bis sechstausend

Einwohner — barg in ihrer Mitte stattliche Kirchen und Kapellen und die nennenswerte Stiftung der Propstei.

Letztere war offenbar der Mittelpunkt des geistlichen Lebens vor der Reformation. Das in der Stadt an der Stelle des heutigen herzoglichen Schlosses „Ehrenburg“ belegene Franziskanerkloster kam nur in zweiter Reihe in Betracht.

Die Propstei war auch der Mittelpunkt der in der Mitte des 15. Jahrhunderts im Bau begriffenen und wahrhaft großartig angelegten und geplanten Kirche zu St. Moritz, die sich in ihrer unmittelbaren Nähe erhob.

Zur Propstei aber gehörten nachweislich vor allen Dingen größere Liegenschaften in der Nähe der Stadt, zu Wüstenahorn (das heutige Stadtgut), im Itzgrund größere Wiesenkomplexe und zu Hambach die Schäferei.

Es ist nun gerade für Coburg interessant, wie schon **vor** Ablauf des 15. Jahrhunderts sich Strömungen zeigten, die mehr das alte Fundament der Kirche zu untergraben als der letzteren neues Leben zuzuführen schienen.

Schon in den neunziger Jahren war an die Aufhebung des oben genannten Franziskanerklosters innerhalb der Stadt gedacht worden, und der fränkische benachbarte Adel hatte alle Hebel in Bewegung gesetzt, dieses Schicksal vom Kloster, das hauptsächlich ihre Vorfahren mitbegründet und dotiert hatten, fernzuhalten. Der Kurfürst Friedrich der Weise hatte ihre Bitte nicht abschläglich beschieden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die städtische Bevölkerung selbst den Klosterbrüdern nicht mehr das nötige Vertrauen oder die wünschenswerte Achtung entgegengebracht hatte.

Viel ablehnender wurde freilich die Haltung gegen die Geistlichkeit mit Beginn der zwanziger Jahre des Reformationsjahrhunderts, als Luthers Ideen auch in Coburg Raum gewannen. War zunächst auch weder am Bestand des geistlichen Personals noch des einheitlichen Vermögens gerüttelt worden, so traten doch Symptome auf, die auf beides für die Zukunft schließen lassen mußten.

Bis zum Jahre 1525 hatte das Kloster der Franziskaner Bestand, welches erst im April und Mai dieses Jahres, mitten

in der bewegten Zeit des Bauernaufruhrs, sein Ende fand. Aber schon im Jahre 1524 wurde mit dem Propste über die Änderung des Gottesdienstes verhandelt und vom Stadtrat an den Kurfürsten, den zu Weimar regierenden Herzog Johann berichtet.

Zunächst aber waren schon im Jahre 1523 Irrungen zwischen dem Stadtrate und dem Propste vorhergegangen, und es ist außer Zweifel, daß also vom Stadtrat die späteren reformatorischen Vorgänge angebahnt und vorbereitet worden sind.

Sub E. V. 2. b. 2. a. a. 6, Nr. 14 des Herzoglichen Haus- und Staatsarchives zu Coburg befindet sich das Aktenstück, welches uns vom Streit des Propstes mit dem Rate der Stadt Coburg berichtet. Der Hergang der Sache war kurz folgender:

Der Propst zu Coburg hatte sich an den ihm vorgesetzten Abt des Benediktinerklosters zu Saalfeld beschwerdeführend gewandt, weil der Rat der Stadt Coburg die Propsteischafe im Hainbach hatte wegnehmen und in die Stadt schaffen lassen.

Auf Grund dieser Beschwerde wandte sich nunmehr der Abt von Saalfeld direkt an Herzog Johann mit beifolgendem Klageschreiben und Protest gegen das Vorgehen des Coburger Stadtrats und zugleich mit der Bitte, den Propst und seine Rechte zu schützen. Siehe Schreiben Nr. I.

Des Landesherrn Antwort liegt in Nr. II vor, in welchem den Verordneten der Coburger Pflege, insbesondere dem damaligen Pfleger Claus von Heßberg, befohlen wird, mit dem Stadtrate zu verhandeln und dem Propste zum Rechte zu verhelfen.

Diese Verhandlungen wurden nunmehr brieflich eingeleitet, wonach in Schreiben Nr. III die Antwort resp. die Verteidigung des Stadtrates vorliegt.

Allerdings wird durch diese Darstellung die ganze Sache in ein anderes Licht gerückt, denn danach handelt es sich nicht um eine Verkürzung der propsteilichen Trift- und Hutgerechtigkeit, als vielmehr um eine Wahrung der stadträtlichen Rechte. Denn der Schäfer der Propstei hatte nach der Behauptung des Bürgermeisters und Stadtrates seine Befugnisse überschritten, da er bis dicht an die Stadtmauer hinantrieb, so daß sich die Stadtverwaltung genötigt sah, zu pfänden, d. h. einen Teil der Schafe

mit Gewalt wegzuführen. Dabei erklärt nun der Stadtrat weiter, daß er sich dieses Rechtes innerhalb der Stadtmark auch nie begeben werde, vielmehr jedesmal zur Pfändung schreiten werde, sofern der Propsteischäfer in der Stadtflur betroffen würde. Zum Schlusse aber bittet der Stadtrat um Anerkennung solchen Rechtes seitens des fürstlichen Regimentes und um Bericht des wahren Sachverhaltes an den Landesherrn.

Damit schließen die Akten für uns und wir wissen nicht, was weiter erfolgte. Jedenfalls aber ist es bezeichnend, daß sich kaum ein halbes Jahr später der ganze Konvent des Franziskanerklosters in den Schutz desselben Stadtrates begab, dem der Propst Martinus Algauer eben noch so feindlich gegenübergestanden hatte.

I.

Durchleuchtiger vnd hochgeporner fürst Euren fürstlichen gnadn seint zcuvor Mein gebeth gein goth, darzcu vnterdenig gehorsame vnd gantzwillig dinst, Gnediger fürst vnd herre, Nachdem, vnd als die probstei zcu Coburg geringlich herbracht, dass sy on eynichè verhinderung Im Haynpach mit irer Scheferey, derselben schafe, gewaidet | haben yetzo vor wenigen tagen sich der Radt zcu Coburg vnterfangen vnd der probstey Schaff an gestymptem ort, mit eignem vnterstehen eingetriben, Villeicht in fürhaben, die probstey an berürter gerechtigkeit do durch zcuverhindern, Vnd an Irem besser zcu betrüben, Derhalb Euer fürstlich gnad, mit clag Ich vnterdeniglich anruf, vnd in hoer vnterdeniger demuth gar vleissich bith, Euer fürstlich gnad wollen solich herkumen vnd vnwidertribne, fridsame besitzung gemeltz tribes, Gnediglich bedencken vnd dem Radt zcu Coburg schreiben lassen, Domit der probst wider recht durch sie des treybens nit entsetzet, Ob sie aber des eynichen mangell hetten, Das als dan sie vor Eurn Furstlichen gnaden, oder derer Rethen, rechtens gebrauchten, Sal vnen doselbst der probst vnwegerlich stehen vnd fürkomen. Vnd doneben Eur Fürstlichen gnaden Stathaltern zcu Coburg beuehеln, das dabey Vnd sovil ditzfalles der probst fug vnd recht hat, Er anstat Euer Fürstlichen gnaden

geschützt vnd gehanthabet, Vnd ym vber solich erpiten, berurter gerechtigkeit halb kein weiter gewalt oder belaydigung zcugefügt werde, Des wil zcu Euer Fürstlichen gnaden Ich vngewisslich mich vnterdeniglich trosten, Vnd solichs vmb Euer fürstlichen gnaden haylvertig Regiment vnd lancklebenn gein goth treulich vürpiten vnd mit allen vnterdenigen dinsten, gehorsamlich stets vleis zcu verdienen, meins hechsten vermügens, vnverdrossen sey Mit demütiger bith gnediger antwurt Datum Am tag S. Michaelis Ao. Dmi. Xvcxxiijo

E. F. G.

W.

vnterdeniger Capellan
Georgius Abt zcu Salfelt.

Dem durchleuchtigen hochgepornen Fürsten vnd herren Hern Johansen hertzogen zcu Sachssen Landtgraven in Doringen vnd Marggrafen zcu Meyssen, Meinem gnedigen fürsten vnd herren.

II.

Vonn gots genadenn Johanns
hertzog zu sachssen zc.

Liebenn rath vnnd getreuenn. Was der Erwirdig vnnser lieber andechtiger her georg apt zu salvelt clagennde ann vnns gelanngt, findet Ir einligendt zu vornemenn. Wo nun der rath zu Coburg seiner anzeig nach die probstey daselbst Im zugethan ann Irer hergebrachtenn vbung vnnd gebrauch, des treibenns jm hampach zu vorhindernn fürhettenn Trügen wir nicht gefallens. Unnd begernn demnach Ir wollet mit gemeltem Rath redenn vnnd handeln. den probst bey Inen seiner hergebrachtenn vbung nit zcu entsetzenn Sundern ann dem erbieten, so der Apt vonn seinetwegem thut gesetigt zu sein und was sie solchs treibenns haltenn fug zehabenn vormahnen vor euch mit recht vnnd je keine andere wege vorzunemen. Darann geschiet vnnser meinung. Dat. zu Weymar am sontag nach michaeli Anno xxiii.

III.

Gestrengen vnd vhesten ytzo Unser gnedigsten vnd gnedigen herren von Sachssen und Verordente hye zu Coburg Euch sindt unser willig dinst zuvor. Gonstigen herrn vnd Junckern Den fürstlichen beuelh sampt eingelegter clagschrift szo der Ernwirdig Her Georg Apt zu Saluelt, an den durchleuchtigen hochgebornnen fürsten vnsern gnedigen herren Hertzog Johanssen von Sachssen, der Schefferei halben Im haynpach, welche der probstei hye zu Coburg zugehorig, gethan, vnd ir vns fürgehalten, haben, wir alles Inhalts horen lessen, Vnd hetten vns solcher heftiger vngegrünter clag zu gnanten vnsrem g. h. von Saluelt gar nit versehen, Sonder vil mehr vermeint, das er vns zuvor darumb beschrieben, vnd vnser antwort darauf vernomen solt haben, Wer Im als den von uns etwas vnbillichs antworts weiss begegent, het er bester füglicher Stat gehabt zuclagen, aber wir thun sein gnaden solcher clag als für sich selbst gescheen nit zumessen, den sovil es durch den itzigen probst hitzigs gemüts dohin gericht, Welcher villeicht vermeint, dyweil Im an den opffern, patro̅ vnd anderen sachen In der Kirchen abgehe, das doch on vnser schuld vnd zuthun gescheen magk, szo wol ers dohin richten, das gemeine Stat sust szovil oder villeicht mehr dieser vngegrünten sachen halben, verzeren mueß, das wir doch seinen werdt haben lassen, Aber wie deme, Als der Apt zu Saluelt zu berürter clagschrift anzeigt, das dye probstei zu Coburg gerniglich herbracht, das sye on einige verhinderung Im haynpach mit Irer Schefferey en derselben Schaff gewaidet, hetten ytzo vor wenig tagen sich der Rath zu Coburg vnterfangen, vnd der probstei Schaff an gestimptem ort, mit eigenem vnterstehen, eingetrieben, villeicht jn furhaben, dye Probstei an berurter gerechtigkeit dardurch zuvorhindern, vnd an Irem besess zubetrüeben etc., Zu dem Sagen wir, Das mag waer sein das dye probstej ein Schefferei Im haynpach hab, welche etwan wie euer gestreng vnd vhest zum teil wissen, gar ein guten weiten weg von der Stat Coburg gelegen, In welche Schefferei ein Rath kein Verhinderung, wie für

geben, wirt thun, noch ungern thun wolten, haben auch wie jn der Clagschrift angezeigt wirdet, sich nit vnterstanden, desselben orts dye Schaff einzutreyben, Aber das sey auch waer, das sich der probstej Scheffer doselbst, Im haynpach auss, In der Stat marck vnd flluer biss an dye stat hinan zu treyben vnd weiden vnterfangen, das wir Ime von gemeiner Stat nyhe gestendig gewest auch noch nit sein, Es ist auch alzeit bei der vorigen vnd itzigen probsten, szo man solch hüten erfarn, gewerdt, vnd der Scheffer umbgeschlagen vnd gepfendt worden, wie wir das vne es dye notturft erfordert wissen anzuzeigen, haben auch alweg einen gemeinen flurschutzen beuolhen dorauf achtung zuhaben, vnd zupfenden, Aber dieser itziger probst hat sich wol des beschwerdt, Sindt auch wie zum teil wist auf ein tag von euch zwischen vnser derwegen angesatzt, Als Nemlich mitwochs nach exaltacionis crucis zu fruer tagzeit mit Im dem probst auf dye Scherstat zubesichtigung komen, dabey ir Er Schosser sampt dem amptschreyber, In abwesen des vhesten Clausen von hespergs, gewest, Clag antwort red vnd widerred gehört, habt auch als bemelter von hesperg widerkumen, vns ir semptlich zuerkennen geben, vnd angesagt, ir wollet den probst vnd vns derhalben bescheiden, vnd zwischen vnser gütlich handeln, des wir bissher gewartet, vnd hetten dar Inne handlung leiden mügen, Dyweil aber dozumal furgefallen der durchzug des Krigsfolgks [1]), wie ir wist, hat es sich verzogen, vnd der probst, aus was ursachen ist vns verborgen, solchs eurs furbescheids vnd handlung nit erharren wollen, sondern das spil, wie obvermelt, an gericht, villeicht In furhaben, vns vngnedig herren zumachen, Deyweil aber furstlicher beuelh vermag, vne wir des Apts anzeig nach dye probstei an Irer hergebrachten vbung vnd gebrauch des treybens ym haynpach zuverhindern furhetten, trugen sein furstlich gnad nit gefallen, mit Beger Ir voldet mit vns reden vnd handeln, den probst seiner hergeprachten vbung nit

1) In diesem Jahre 1523 hatte der Schwäbische Bund, 14 000 Mann stark, bei Würzburg sein Lager aufgeschlagen, gegen welche in der coburgischen Pflege ein Aufgebot erging und Truppen zur Verteidigung entsandt wurden. Vgl. Hönn, Coburger Chronik II, 137.

zuentsetzen, sondern an dem erpieten szo der apt von seinetwegen gethan gesettigt zusein, vnd voe wir solchs treybens halben fug zuhaben vermeinten, vor euch mit recht, vnd in kein andere weg vorzukomen etc. Zu dem ist vnser antwort wie oben, das wir yhe der probstei an Irer Schefferei Im haynpach ungern eintrag oder verhinderung thun wolten, Das aber der probstei Scheffer doselbst vnss jn vnser Statmarck vnd flur hütten vnd treybe vil, des sind wir Im wie obvermelt nit gestendig Vnd werden vns, dyweil dye feldung jn der Statmarck gelegen, vndt grundt vnd poden gemeiner Stat Burgerschafft ist, nit dohin richten, vnd vns derhalben zu clegern machen lassen, Sondern, So offt getrieben, vnd vns kundt wirdet, sol wie auch vor gescheen gepfendt vnd vmbgetrieben werden, Vermeint aber ymandts von wegen der probstei, dess-halben einige dinstparkeit oder gerechtigkeit an gemeiner Stat fel-dung zuhaben, Wollen wir gern darumb, wue hin wir von unsern gnedigsten vnd gnedigen herrn gewiesen zu recht fürkomen vnd stilstehen, wirt vns als dann solchs jn recht aufgelegt, müssen wir dulden was recht ist, Und Bitten Euer gestreng vnd vhest Wollen solch vnser antwort vnd erpieten / auch an den hochbenanten vnsern gnedigen Herrn Hertzog Johansen von Sachssen etc. gelangen lassen / vnd vns verbitten, das wir bei vnsrem In recht ergrünten erpieten auch gehanthabt vnd geschützt, vnd gemeine Stat auf ein solch bloss vngegrundt des probsts angeben, nit vorgeweltigt vnd entsetzt werden. Das vmb Euer gestreng vnd vhest vnd zuforderst vmb vnsern gnedigen fürsten vnd herren hertzog Johansen, wollen wir zu aller Vnterthenigkeit zuverdienen willig befunden werden Vnd bitte vmb gonstige Antwort

Euer willige

Bürgermeister vnd Rath
Der Stat Coburg.

5.

Das Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ und seine Lesarten.

Von

P. Brederek in Breklum.

Unter allen Liedern der Kirche ist wohl keins, das so viele Veränderungen sich hat gefallen lassen müssen, wie Phil. Nicolais „Wie schön leuchtet der Morgenstern“, und es lohnt sich wohl der Mühe, die Änderungen wenigstens der landeskirchlichen Gesangbücher der Gegenwart und der bedeutendsten privaten des letzten Jahrhunderts zusammenzustellen. Es ist das auch sozusagen ein Durchschnitt durch die „Restauration des Kirchenliedes“, wie sie Ph. Dietz in seinem Werk geschildert hat.

Ohne weitere Einleitung sei nur angegeben, welche Gesangbücher mir zur Verfügung standen:

1. Von den gegenwärtigen Landes- bezw. Provinzialkirchen haben mir sämtliche vorgelegen, die gegenwärtig in Geltung sind, einschließlich der Gesangbücher Lauenburgs und der drei stolbergischen Grafschaften, die ja eine gewisse kirchliche Selbständigkeit besitzen. Sie haben das Lied alle, einige sogar in doppelter Form, nämlich Oldenburg neben einem (selber schon sehr veränderten) Original in der Klopstockschen Umdichtung, Braunschweig, Strelitz, Schleswig-Holstein, Lübeck, Schlesien, Bayern und Pfalz in der Schlegelschen Umdichtung, Hamburg und Reuß j. L. nur in dieser. Diese beiden scheiden daher ganz aus. Stolberg hat zwei Formen: eine ziemlich originaltreue, eine mehr in Knapps Spuren wandelnde, wo diese von jener abweicht, ist sie mit * bezeichnet. Schließlich sei bemerkt, daß auch das Militärgesangbuch zwischen den landeskirchlichen seinen Platz gefunden hat. Die Reihenfolge, in der sie bei gleichen Lesarten angeführt werden, ist im allgemeinen die zeitliche. Für Württemberg, Bayern, Königreich Sachsen, Weimar

und Schleswig-Holstein habe ich auch die Entwürfe der Gesangbücher herangezogen und, wo sie abwichen, mit (Entw.) vermerkt. Der Entwurf des pfälzischen lag mir auch vor, wegen seiner Fülle von eigenmächtigen Änderungen habe ich ihn aber nicht mitbehandelt. — Die Abkürzungen dieser Gesangbücher sind folgende:

A. = Altenburg
Ba. = Bayern
Bd. = Baden
Bm. = Bremen
Br. = Brandenburg
Bw. = Braunschweig
Cg. = Coburg-Gotha
E. = Elsaß
Fr. = Frankfurt
Ha. = Hannover
H. = Hessen (Großherzogtum)
K. = Kassel
L. = Lippe
La. = Lauenburg
Lb. = Lübeck
Me. = Mecklenburg-Schwerin
Ml. = Militärgesangbuch
Mn. = Meiningen
O. = Oldenburg
Pf. = Pfalz [1])
Pm. = Pommern
Po. = Posen
Pr. = Preußen (Ost- und West-)
Rä. = Reuß ä. L.
Rl. = Roßla
Ru. = Rudolstadt
Rw. = Rheinland-Westfalen
Sch. = Schaumburg
Schl. = Schleswig-Holstein
Schs. = Schlesien
Sk. = Sachsen (Königreich)
So. = Sondershausen
Sp. = Sachsen (Provinz) [2])
St. = Stolberg
Str. = Strelitz
W. = Wiesbaden
Wa. = Waldeck
We. = Weimar
Wn. = Wernigerode
Wü. = Württemberg.

2. Dazu habe ich genommen eine mir vorliegende Auswahl von älteren Gesangbüchern des 18. und 19. Jahrhunderts. Aus dem 18. Jahrhundert vor allem die drei bedeutendsten, das sogenannte Porstsche (Berlin 1713), das Freylinghausensche (Halle 1741, Gesamtabdruck) und das sogenannte Burgsche (Breslau 1745), außerdem die Gesangbücher von Zittau (1712), Stade (1713), Altona (1742), Danzig (1764), dazu die wichtigen Lesarten des Hannoverschen von 1646 (Abkürzung: Hann.) mit seinem

1) Das von 1859 ist hier gemeint.
2) Auch in Anhalt eingeführt.

Seitenzweig, dem Lüneburger von 1661 (diese beiden zitiert nach Sarnighausen, Kirchengesangbuch). Aus dem 19. Jahrhundert habe ich noch folgende verglichen: Marienwerder 1854, Erfurt 1858, Gütersloh 1858 (für die reformierten Gemeinden der Provinz Preußen), Teschen 1858 (für Österreichisch-Schlesien, Galizien, Bukowina), Straßburg 1863 (von Rittelmeyer), Freiberg 1863, Greifswald 1865, Aurich 1871 (für Ostfriesland). Abkürzungen: Mar., Erf., Pr.* Sgb., Elf., Fb., Gr., Ofr. Dazu das alte (von 1778) und das neue (von 1893) Gesangbuch der Brüdergemeine. Dieses mit Hh., jenes mit Hh.* bezeichnet. Schließlich noch jenseits des Meeres die zwei deutsch-evangelischen Gesangbücher, die, wenn auch nicht am meisten verbreitet, doch am meisten offiziellen Charakter tragen, nämlich das „Kirchenbuch für evangelisch-lutherische Gemeinden“, Philadelphia (herausgegeben vom Generalkonzil), und das „Kirchengesangbuch für evangelisch-lutherische Gemeinden ungeänderter A. K.“, St. Louis (herausgegeben von der Generalsynode), jenes mit A.[1], dieses mit A.[2] abgekürzt. Diese beiden, ebenso wie die des 17./18. Jahrh., sind nur dort erwähnt, wo sie vom Original abweichen.

3. Wichtiger als diese doch immer lückenhaft bleibende Auslese ist die Heranziehung der wichtigsten privaten Liedersammlungen des letzten Jahrhunderts. Stier (Evang. Gesangbuch 1835) und Wackernagel (Kleines Gesangbuch 1867) scheiden hier freilich aus, da sie das Lied nicht enthalten. Ebenso werden eine Reihe anderer Namen nur selten erwähnt werden, nämlich nur dort, wo sie eigene Lesarten bieten, nämlich Raumer (Sammlung geistlicher Lieder 1831), Layriz (Kern des deutschen Kirchenliedes 1844), Stip (Unverfälschter Liedersegen 1851), Krekeler (Evang. Gesangbuch 1852), Crome (Christl. Kirchen- und Haus-Gesangbuch 1856) und das „Singende und betende Zion“, Hermannsburg 1860, mit Herm. abgekürzt. Außer diesen streng konservativen kommen in Betracht bezw. sind benutzt: „Geistlicher Liederschatz“ Berlin 1832 (abgekürzt: L.-Sch.); Bunsen, Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuchs 1833 (Bs.); Knapp, Geistlicher Liederschatz 1837 (Kn.-L.); Vilmar, Kleines evangelisches Gesangbuch 1838 (V.); Lange, Geistliches Liederbuch 1843 (Lg.); Cunz,

Evang. Kirchengesangbuch 1846 (Cz.); Deutsch-evangelisches Kirchengesangbuch Eisenach 1854 (sogenannter Eisenacher Entwurf, abgekürzt: Eis.); **Knapp**, Evang. Gesangbuch 1855 (Kn.-G.) Diese alle sind, auch wenn einzelne kirchliche Gesangbücher älter sein sollten, immer **vor** jenen zusammengestellt, ebenso wie Kl. 2 hinter jenen. Zuallerletzt sind noch einige nicht so bedeutende verglichen, aber nur da erwähnt, wo sie eigenartige Lesarten bieten, die sonst nicht vorkommen, nämlich „Liederlust für Zionspilger", Leipzig und Dresden 1865; „Geistliches Liederbuch", herausgegeben vom christlichen Verein für das nördliche Deutschland 1878; „Protestanten-Gesangbuch", herausgegeben von Lüdemann, 1886 (abgekürzt: Lüd.) und schließlich „Kleiner Liederschatz", herausgegeben von König, 1897 (abgekürzt: Kön.).

Das sind im ganzen über achtzig Gesangbücher, deren Zusammenstellung wohl ungefähr genügen mag. Ich hätte leicht die Zahl 100 erreichen können, ließ aber manche, besonders aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weg, die mit ihren Änderungen und Umdichtungen so wild umherschweifen, daß jede Möglichkeit eines Vergleichs fehlt. Die Buntheit ist schon so groß genug, hoffentlich ist es mir gelungen, die Zusammenstellung auch einigermaßen lesbar zu machen. Ich hoffe, möglichst genau gewesen zu sein, muß aber bei so vielen Lesarten für etwaige Fehler von vornherein um milde Beurteilung bitten.

Vers 1. Gleich der Anfang **Wie schön leuchtet der Morgenstern** ist vielfach des harten Verstones wegen umgesetzt in **Wie schön leucht' uns** Wü. Ba. (noch nicht im Entw.) Pf. L. O. Schs. We. Ha. Schl. Bd. Fr. Pr. W. Mn. Pr.* Hh., auch Knapp-L., Cunz, L.-Sch., Mar., eine Variante, die schon aus Hann. stammt und sich z. B. auch Freyl. und Altona 1742 findet. La. steht ganz allein mit seinem merkwürdigen Anfang: **Wie schön, o Jesu, Morgenstern, leuchtst du voll Gnad' uns von dem Herrn.** — **Die süße Wurzel Jesse: Du** ist wohl nur ein Druckfehler, den aber Bf. und Layriz, auch Hann., A² und Sch. als das Rechte angesehen haben. Viele aber halten den Ausdruck überhaupt für unverständlich und ersetzen ihn. Sieht man von La. ab, das hier in die Schlegelsche Be-

arbeitung hineinfällt: Wer könnte sein vergessen? so sind die beiden Varianten entweder: aus Juda aufgegangen, so nach Knapp-L. und Cunz (in J.) Lb. L. Wa. Schs. H. Sk. Bd. Br. Ml. Bw. Pr. W. Sgb. Gr. Fb. bezw. aus Jakob aufgegangen E., bezw. gar Jsais Kern und Blüte Lg., oder uns herrlich aufgegangen Wü. St. O. Bm. We. Schl. Fr. So. Eg. Mn. Ofr. bezw. so h. a. Pf. — Du Sohn David bezw. Davids (diese kleine Abweichung zeigen schon alte Ausgaben) hat auch einen harten Verston, weshalb es schon Burg und viele neuere ändern in Du Davids Sohn Bs. V. L.-Sch. Lg. Eis. La. St. Pf. Rä. Schs. Fr. Sk. Schl. Bd. Br. Ml. Bw. Pr. W. Mar. Erf. Sgb. Cunz hat: O Davids Sohn. Knapp-G.: Du Davids Sproß, so auch Gr. E. muß hier natürlich setzen aus Judas Stamm, auch La. hat von Juda (so) Stamm. Wü. St.* O. Bm. We. Fr. Eg. Mn. Ofr. ändern schließlich in: O guter Hirte, Davids Sohn, mein König auf dem Himmelsthron, nach Knapp-L., nur daß es dort hieß: O edler Hirt, du D. S. Sonst finden sich in Zeile 5 wenig Veränderungen, nur Schs. und Gr. folgen Knapp-G.: Du Menschensohn und Gotteslamm. H. hat: Du Gottes Sohn und Gottes Lamm. Lg. ändert: Der Kirche Herr und Bräutigam; Lüb.: Der zur Erlösung zu uns kam. Desto häufiger wird dagegen in Zeile 6 geändert. Alle jene, die in Zeile 3 als Reimwort „aufgegangen" haben, setzen hier: umfangen; und zwar die Mehrzahl: Du hast mein Herz umfangen. Nur Ez. Schs. Schl.: Du hältst mein Herz umfangen, Pf.: Hältst mir mein Herz umfangen, La.: Hast ganz m. H. u., Sgb.: Hast mir m. H. u. Kn.-G. und Gr. haben: Nur du bist mein Verlangen, H.: Erfüllst mich mit Verlangen. Fb. bildet auf Jesse den seltsamen Reim: Den ich mir auserlese, Lg. nach Zeile 3: erfüllest mein Gemüte. — In dem Abgesang ist das lieblich, freundlich fast überall beibehalten, dagegen das schön und herrlich, groß und ehrlich nur in der Minderzahl. Die meisten schreiben entweder: schön und prächtig, groß und mächtig Kn.-L. Ez. Wü. Pf. Bm. Schs. We. Sk. Schl. Bd. Fr. Br. Ml.

Bw. So. W. Pm. Eg. Mn. E. Fb., bezw. umgedreht: schön und mächtig, groß und prächtig, Knapp-G. Lb. O. H. Ofr.; oder: schön und herrlich, groß und mächtig Pr. oder La. Lün. folgend): hold und mächtig, groß und prächtig, Lg. gar: schön und tröstlich, groß und festlich. In Zeile 9 ist das reich von Gaben meist geändert in: reich an G., nur Me. La. Ba. Rä. Rl. Wn. L. Wa. O. Bm. Str. Sch. Sp. Ha. Po. Rw. A. Rn., auch V. Cz. Kn.-G. haben es beibehalten. Die letzte Zeile: hoch und sehr prächtig erhaben zeigt zweierlei Abweichungen; entweder: über alles hoch erhaben Bs., doch schon Lün. und Fb., danach La. Pf. O. Schs. H. Sk. Schl. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. E. oder: hoch und wundervoll erhaben Kn. und Cz. Wü. St. Bm. We. Fr. Eg. Mn. Ganz allein steht hier Lb. mit seinem: hoch und sehr herrlich erhaben.

Vers 2. Fehlt in Ba. (Entw.). Das ei der Anrede ist nur noch selten beibehalten, die Mehrzahl der Gesangbücher ersetzt es durch o. So schon Me., dann Bs. V. Lg. und Kn.-G., ferner La. Lb. Rä. Schs. H. Sp. Sk. Schl. Ha. Br. Ml. Bw. Pr. So. Po. W., auch Mar. Pr. L. und Sk. (Entw.), dem L.-Sch. folgend, setzen du. Die überzählige Silbe Perle, du hält nur noch Sch. fest, schon z. B. Zittau 1712, selbst Stip, Crome und Herm. schreiben Perl', du, Bs. V. Cz. Pf. Rä. Wa. Sp. Sk. (Entw.) Pr. E.: Perl' und; Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So. W.: Perle, werte; Me. La. Ha. Po., auch L.-Sch. Lg. Fb. und Pr.* folgen Hann.: meines Herzens werte Kron. Eine Anzahl bildet Zeile 1 ganz neu: O Kleinod, dem kein Kleinod (Kn.-L.: Engel) gleicht und dann Zeile 2: Sohn Gottes, den kein Lob erreicht, so Kn.-L. Wü. St. O. Bm. We. Fr. Eg. Mn. Ofr. Sonst ist in Zeile 2 wenig geändert [1]). La.: So G. als M. Sohn stammt aus Lün., Pf. Lb. Wa. Schs. H. Sk. Schl. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. E.: Sohn G. und M. S. aus Kn.-G. Die Änderung von Burg: Du wahrer Gott und Menschensohn findet sich heute nirgends mehr. — Zeile 3: ein hochgeborner König. L. Sk. Bd. Bw. So. W.

1) wahrer in Hb. ist wohl Druckfehler.

setzen es in die Anrede: Du h. K., L.-Sch. und Lg.: des Himmels großer König. Eine andere Reihe ändern Zeile 3 (und dementsprechend Zeile 6, s. u.) Kn.-L. und Cz. folgend: vom Vater uns gegeben: so Wü. St. O. Bm. Schs. We. Schl. Fr. Cg. Mn. — Ganz bunt wird die Musterkarte bei Zeile 4: mein Herz heißt dich ein Lilium, was ganz so in keiner Landeskirche mehr gesungen wird. Entweder wird nur der Schluß geändert in: die schönste Blum St. Str. A.[1] oder: sein schönste Blum Sch., oder: ein Wunderblum Wn., oder: ein Himmelsblum Sp. K. Rw. A. Rn. Oder aber die ganze Zeile: du meines Herzens schönste Blum H. oder am häufigsten: du bist des Herzens schönste Blum, so nach Cz. Eis. Kn.-G. Ba. Rä. Rl. L. Wa. Pr. Pm., auch Erf. Mar. Sgb. Eine weitere Stufe der Änderung bezeichnen die Formen: du bist des Herzens (Kn.-L. sagte noch: der Seele) höchster Ruhm, so nach Kn.-L. Schs. und Schl. oder: schönster Ruhm Lb. Noch unähnlicher dem Original werden die Formen: Mein Herz ist voll von deinem Ruhm Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. Cg. bezw.: besinget deinen Ruhm Fb., erhebet deinen Ruhm St.*, zerfließt in deinem Ruhm Wü. O. Bm. We. Fr. Mn. Ofr. oder schließlich: singt deiner Schönheit Ruhm E. Die Lesart von Bs., dem Pf. folgt: mein Herz erfreut sich deiner Ehr bildet den Übergang zu jener Lesart von Hann., dem neben B., dem L.-Sch. und Lg. nur noch Me. La. Ha. Po. Pr.* folgen, mit Freuden rühm' ich deine Ehr. — Diese Gesangbücher, sowie Bs. und Pf. haben dann in Zeile 5: Deins heilgen Wortes süße Lehr. Sonst hat in Zeile 5 nur Bm. das „süßes“ des Originals in heilges verwandelt (B. das heil'ge), O. in teures. — Zeile 6: ist lauter Milch und Honig. Schon Hann. änderte leise geht über M. u. H., so La. Fb. Herm., während B. L.-Sch. Lg. Me. Ha. Po. Pr.* schreiben: ist über M. u. H. Jene bei Zeile 3 erwähnten Gesangbücher setzen, durch den Reim „gegeben“ dort gezwungen, hier: ist lauter Geist und Leben. — Zeile 7: Ei mein Blümlein findet sich so nur noch in Ba. Rl. Wn. Sch. Am weitesten weichen Kn.-L. Wü. St. O. Bm.

We. Fr. Eg. Mn. Ofr. ab, die sich hier (ich nehme die folgenden Zeilen gleich mit hinzu) ganz der Schlegelschen Umdichtung anschließen: Dich, Dich, will ich ewig fassen, nimmer lassen, Brot des Lebens; dein begehr (Kn.-L.: genieß) ich nicht vergebens. Ez. folgt dieser Umdichtung nur in den beiden letzten Zeilen. Eine vollständige Umdichtung ist gleichfalls die Form von Hann., der wieder B. L.-Sch. Lg. Me. La. Ha. Po. Pr.* folgen: Herzlich will ich dich drum preisen und erweisen, daß man merke in mir deines Geistes Stärke, nur daß La., Lün. folgend, in Zeile 9: dich erheben, dir nur leben hat. Sonst kommen nur noch bei Zeile 7 Änderungen vor: Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. schreiben: Herr, dich preis' ich; Bs. Pf. Fb.: freudig sing' ich; E.: fröhlich ruf' ich, Ez.: Heil mir, Preis dir (vgl. V. 5, Z. 7), Kn.-G.: Ich dein, du mein, die meisten aber, d. h. sämtliche bisher nicht erwähnten, haben die Lesart des Eis. angenommen: Jesu, Jesu.

Vers 3. Fehlt in Ba. (Entw.) Hier beginnt es gleich sehr bunt. Zwar in Zeile 1 finden sich nur ganz geringfügige Änderungen, wie gieß statt geuß L. Schs. We. Pm. Eg. Mn. Fb. oder: So geuß tief Ofr., oder: Geuß tief mir Pf. Bd., oder: Wirf Hh.*, oder: in mein Herz und Sinn Fb.; desto mehr aber in Zeile 2, die nur Wn. unverändert beibehalten hat. Daß Lahr. des Reimes wegen Rubin durch Rubein ersetzt, sei als Seltsamkeit nur nebenbei erwähnt, ebenso der Druckfehler von Herm.: da statt du. Am nächsten bleiben dem Original noch diejenigen, die irgendwie das Bild des Edelsteins beibehalten, so Burg: du Jaspis und Rubinenstein; E.: du leuchtend Kleinod, edler Stein, Ba.: du heller Jaspis, edler Stein; Sch.: du sonnenheller Edelstein; Pf.: du Gottesglanz und Edelstein, A.[1]: du heller Glanz und Edelstein. Andere behalten nur das Bild des Glänzenden bei, so Rä.: o du mein Licht und Sonnenschein, Gr.: du Sonne voller Glut und Schein (nach Schwabe), Lg.: du Gottes Bild, du Himmelsschein, Ez. St. Wa.: du heller Gottesglanz und Schein, Lb. Schs. H. Schl.: du helles Licht und Himmelsschein, Bs. Wü. St.* We. Fr. Eg. Mn. Ofr.

Sgb.: du Gotteslicht (Bs.: Gottes Licht) und Himmelsschein; Kn.-G. O. Bm. Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. Pm. Hh.: du Gottesglanz und Himmelsschein. Am weitesten entfernt sich wieder Hann.: o du mein Herr und Gott allein, dem B. L.-Sch. Eis. und alle sonst bisher nicht genannten folgen. Nur Fb. hat, Zeile 1 entsprechend: du, dem ich lebe, des ich bin, und Kn.-L. stellte die beiden ersten Zeilen ganz um: Herr, ich bin dein und du bist mein; geuß tief in meine Seel' hinein. — In Zeile 3 dagegen hat nur Wn. und Lb. (der folgenden Zeilen wegen, s. u.) die Änderung: der reinen Liebe Flammen, Hh.* schrieb: die Blicke deiner Liebe, sonst folgen alle hier dem Original, nur daß O. die kleine Änderung (oder ist es Ungenauigkeit?) Flammen aufweist. — Zeile 4—6: und erfreu mich, daß ich doch bleib an deinem auserwählten Leib ein' lebendige Ribbe (so, oder eigentlich Riebe sollte man schreiben, wenn man den Reim im Original erkennen lassen will) steht heute nirgends mehr so. Selbst Hh.* schrieb wenigstens: eine lebendge Ribbe. Mit Recht ersetzen die meisten das besondere Bild der Rippe durch das allgemeine des Gliedes, doch gibt es hier im einzelnen wieder viel Abweichungen. Entweder ist das „Glied“ schon in Zeile 4 hineingenommen: erfreu mich, daß ein Glied ich bleib E., oder: und stärk mich, daß ein Glied ich bleib Pr., oder häufig: daß ich, o Herr, ein Gliedmaß bleib, so nach Eis. St. Nä. Nl. L. Wa. Str. Sp. Nw. Pm. A. Nu. Erf. Mar. — Oder aber, es wird bis Zeile 6 bezw. 5 aufgespart. Dann heißt Zeile 4 entweder: erfreue mich, daß ich stets bleib Fb. oder: erfreue mich, daß ich doch bleib, schon Burg, Lb. Schl. (Entw.) Wn. Schs., oder, wie die meisten: und stärk mich, daß ich ewig bleib, so alle hier nicht genannten, nur daß Kn.-G. und Greifsw. statt: stärk mich setzen: gieb mir. Zeile 5, wo sie überhaupt bleiben kann, behält doch wenigstens den Reim bei, so Wn. und Lb.: ein Gliedmaß wert an deinem (Lb. in einem) Leib; Fb. Bs. Sgb.: ein Glied an deinem heilgen Leib; Lb.: ein heilig Glied an deinem Leib; oder meistens: o Herr, ein Glied an (O. sagt von)

deinem Leib, so Ez. Wü. St.* O. Bm. We. Sk. Schl. (Entw. hier wie Original) Bd. Fr. Br. Ml. Bw. So. Eg. Mn. Hh. Kn.-L. hatte noch Zeile 4 und 5 ganz anders: *ich bin ein Glied an deinem Leib, o gieb mir daß ichs ewig bleib,* doch hat weder dies noch die Form von Kn.-G. in Zeile 5: *ein Glied an deinem Geistesleib* irgendwo Nachfolge gefunden. — In Zeile 6 haben dann Sch. H. Schs. Schl. Greifsw. *ein Glied voll Lebenstriebe,* Kn.-G.: *voll frischer Lebenstriebe,* Els.: *e. Gl. v. Liebestriebe,* während die anderen sämtlich ausmünden in: *in frischem Lebenstriebe;* ähnlich Bs.: *in reinem,* Kn.-L.: *im reinsten Liebestriebe.* Fb. hat denselben Reim, aber ganz andere Worte: *und heil'ge meine Triebe.* Burg hat reimtreu aber mit schlechtem Ausdruck: *ein lebendiges Getriebe* (?), Layr. und A.[1] sinntreu, aber mit schlechtem Reim: *ein recht lebendig Gliede.* Doch wir sind mit der bunten Auswahl noch nicht am Ende. Es fehlen noch einige, die die ganzen Reime umwerfen. Dies tut selbst Wn. und Lb. mit Zeile 3 (s o.) und hier mit Zeile 6: *an dir, dem Haupt, zusammen.* Ba. K. haben Zeile 4—6: *ach möcht es sein, daß ich durch dich an deinem Leibe ewiglich ein lebend Gliedmaß bliebe.* Pf. hat: *und laß an dir, dem Haupte, mich ein Glied verbleiben festiglich in frischem Lebenstriebe.* Hann. hat: *daß ich in dir nun immer bleib und mich kein Zufall von dir treib, nichts kränke noch betrübe.* Ihm folgen, wie so häufig, Me. La. Ha. Po. V. L.-Sch. Pr.* und Lg. Pr.* L.-Sch. und Lg. haben in Zeile 4: *daß ich beständig in dir bleib,* Po. Pr.* ersetzen das „nun immer" durch: *nur immer,* V. durch: *noch immer,* La. durch: *beständig;* Ha. Po. V. L.-Sch. und Lg. in Zeile 5 „Zufall" durch *Unfall,* La. in Zeile 6 das „noch" durch *und.* — Auch der Abgesang dieses Verses hat viele Schwierigkeiten gemacht. Wer möchte auch heute noch singen lassen: *nach dir ist mir, gratiosa coeli rosa, krank und glimmet mein Herz durch Liebe verwundet*[1])? Doch sind hier die

1) Daß Lr. statt „glimmt" *klimmet* schreibt, ist eine Änderung, die meines Erachtens auch nicht durch den Zusatz (ist beklommen) als Sinn des

Änderungen nicht so mannigfaltig wie im ersten Teil des Verses. Viele begnügen sich, die lateinischen Worte einfach zu übersetzen, etwa: holde, süße (Lahriz, Els.), süß' und holde (Stip), wunderholde (A.[1]), anmutsvolle (Herm.), oder, um auch den Reim zu bewahren: makellose (Wn. Sch.), oder gnadengroße (Pm.) Himmelsrose. Ein anderes Bild brauchte Hh.* o du teuer Liebesfeuer. Diese Gesangbücher ändern denn auch das Folgende entweder gar nicht oder nur leise; so A.[1]: ganz entzündet (statt: krank und glimmet), Wn.: krank mein Herze und verwundt von Liebesschmerze; Sch.: krank im Herzen von der Liebeswunden Schmerzen; Pm. endlich: nach dir steht mir ... mein Verlangen, ewig bleib ich an dir hangen. Obgleich noch weiter vom Original abweichend, seien hier gleich erwähnt Bs., dem Pf. meist folgt: o (Pf.: du) holdselge Himmelslilje (! so!) Aug und Herze hingericht' in süßem Schmerze. Pf.: daß sich in dich ... meine Seele ganz versenk' und dir vermähle. Ferner E.: um dich kränkt sich, Himmelsblüte, mein Gemüte und gesundet nur durch dich, der es verwundet. Alle übrigen Gesangbücher haben entweder die Lesart von Hann. übernommen: in dir laß mir ohn Aufhören sich vermehren Lieb und Freude, daß der Tod uns selbst nicht scheide B. L.-Sch. Lg. Eis. Me. La. St. Rä. Rl. Wa. Str. H. Sp. Ha. Pr. Po. Rw. A. Ru. Mar. Erf. Sgb. Pr., — nur daß La. im Anfang etwas ändert: durch dich laß sich ohn A. in mir mehren. Die andere Hälfte, d. h. die noch ausstehenden Gesangbücher, haben die Lesart von Kn. übernommen: nach dir wallt mir mein Gemüte, ewge Güte (Kn.-G. L. Schs. Schl. Br. Ml. Ofr. drehen um: ewge Güte, mein Gemüte, Gr. hat: Himmelsblüte, mein Gemüte) bis es findet dich, des Liebe ihn entzündet. Nur Lb. folgt im Schluß Kn.-L.: all mein Sehnen suchet dich mit heißen (Kn.-L. schrieb freilich: stillen) Tränen.

Originals erwiesen werden kann. Woher Porst und Freylingh. die Lesart glimmend haben, weiß ich nicht.

Fb. bildet ähnlich, aber doch selbständig: nach dir ist mir schon so lange sehnlich bange; dich nur liebet mein Herz', das sich dir ergiebet.

Vers 4. Von Gott kommt mir ein Freudenschein, wenn du mit deinen Äugelein mich freundlich tust anblicken (NB. Engelein ist ein Druckfehler im Original, den Herm. seltsamerweise auch bewahrt; deinem Ä. in Zittau 1722/1821 ist wohl auch nur Druckfehler). Die „Äugelein“ sind heute mit Recht überall getilgt und entweder ersetzt durch: wenn du mich mit den Augen dein Ba. Sch. E., auch A.[1] oder: wenn mich die holden (Wn. Hh. [alt und neu], oder: heilgen Kn.-G. H.) Augen dein, oder: (Kön.) wenn du mit deiner Augen Schein. Daß Wü. (noch nicht Entw.) wie schon Danzig 1764 wann statt „wenn“ schreibt, ist wohl kaum zu den Änderungen zu rechnen. Unerklärlich ist mir aber, weshalb außer jenen wenigen Gesangbüchern sämtliche anderen öffentlichen und privaten Hann. darin folgen zu müssen glauben, daß sie in Zeile 1 „Freudenschein“ durch Freudenlicht ersetzen und dann dementsprechend Zeile 2 „Äugelein“ durch Angesicht. Einige ändern schon in Zeile 2 weiter, indem sie entweder dies „Angesicht“ zum Subjekt machen: wenn mich dein heilig Ez. Wü. St. O. We. Bm. Fr. Eg. Mn. Ofr., oder: holdes Angesicht Kn.-L. Lb. L. Sk., oder: wenn dein liebreiches A. Dem entspricht dann natürlich in Zeile 3 der Singular: mit Freundlichkeit anblicket (bezw. Fb.: so freundlich auf mich blicket). Oder aber „ich“ wird Subjekt: wenn ich dein holdes Angesicht und dann Zeile 3: seh freundlich auf mich blicken Bd. Br. Ml. Bw. W. Ganz anders Lg.: wenn du mir neigst dein Angesicht, mich gnädig anzublicken. Auch sonst bleibt Zeile 3 nicht unverändert, Wn. und H. haben, dem Plural in Zeile 2 entsprechend: so freundlich tun anblicken bezw. so mildiglich anblicken, Kn.-G. mit Freundlichkeit anblicken. Die Änderung von Hann. in Zeile 3: gnädig statt „freundlich“, machen wieder, wie gewöhnlich, B. L.-Sch. Me. La. Ha. Po. Pr.* mit, dagegen die des „tust“ in wirst merkwürdigerweise nicht diese, sondern nur Schs. und Schl.

La. setzt dafür willst, auch Pf. hat ähnlich: willst freundlich auf mich blicken. — Zeile 4: o Herr Jesu ist in der Hälfte der Gesangbücher beibehalten, die anderen haben entweder: Herr Jesu du Sk. So. oder, wie die meisten, Hann. folgend, o Jesu du Bs. B. L.-Sch. Me. La. Pf. St. Schs. H. Sk.-Entw. We. Ha. Schl. Bd. Br. Ml. Po. Pm. Cg. Mn. E. Pr.* Fb. Burg hatte: Herr Jesu Christ. Dagegen in der Änderung: höchstes Gut statt trautes Gut findet Hann. nur noch im L.-Sch. Lg. Me. La. und Fb. Nachfolge. — Zeile 5 ist eine der wenigen im ganzen Liede, die gar keine Änderungen aufweisen, auch Zeile 6 bietet deren nur wenig. Cz. Wü. St. Lb. L. O. Bm. We. Sk. Fr. So. Cg. Mn. Ofr. haben die Einzahl: erquicket, dem „anblicket“ in Zeile 3 entsprechend, Kn.-L.: das ist's, was mich erquicket. Auf welche Quelle das inniglich statt „innerlich“ zurückgeht, weiß ich nicht, ich fand es nicht nur bei B. und Fb., sondern auch Danzig 1764, ja schon Stade 1713. — Der Abgesang ist auch hier wieder mannigfach verändert, bis auf seine letzte Zeile, die überall gleich lautet. Hann. 1646, dem wir hier einmal den Vorrang geben wollen, verändert das Bild am meisten: tröst mich freundlich, hilf mir Armem aus Erbarmen; hilf in Gnaden, so B. L.-Sch. Lg. Eis. Me. La. Rä. Rl. L. Wa. O. H. Ha. Pr. K. Po. Mar. Greifsw. Erf. Ofr. Pr.*, nur daß B. L.-Sch. Lg. Ha. K. Po. Greifsw. Ofr. mit Erbarmen schreiben. Die zweite Änderung hat Wü. aufgebracht: nun ich bitt dich: blick mich Armen voll Erbarmen an mit Gnaden, so St.* Bm. We. Sk. Fr. So. Cg. Mn. Weniger verbreitete Änderungen des Ganzen sind: laß mich freundlich nun erwarmen in den Armen deiner Gnaden, so Cz. und Pf.; oder: halt mich freundlich dir in Armen (!), laß erwarmen mich aus Gnaden, so Lb., oder gar, unter Verleugnung des Reims: nimm mich freundlich in die Arme, laß erwarmen mich in Gnaden, so Kn.-L. Schl. (Entw. wie Original). Kn.-G. hatte am Schluß: ich erwarme nur durch Gnaden. Wü. Entw.: ich e. nur von Gnaden, Fb. gar: und erbarme dich in Gnaden. Ähnlich wie Fb. ändern diese Zeilen auch Bd. Br. Ml. Bw. W.

Rw.: Herr erbarme dich in Gnaden. Schließlich wäre zu bemerken, daß auch viele von denen, die sonst das Original unverändert lassen, statt „dein Arme“ schreiben die Arme: so St. Sp. Bd. Br. Ml. Bw. W. Rw. A. Rm.

Vers 5. Die Anrede: Herr Gott Vater mein starker Held veränderte schon Hann. in Gott Vater, o mein st. H., welcher Form L.-Sch. Me. La. St. H. Sk. Ha. Ml. Bw. Po. E. Hh. Pr.* genau folgen; Bd. So. W. Eg. Lg. haben: Gott V. o du st. H.; Wü. O. Bm. Schs. We. Schl. Fr. Mn. Ofr.: Gott V. du mein st. H., Hh.* und Kn. (L. und G.): Herr Gott V. du st. H., Fb. schließlich: Herr Gott, mein V. st. H. — Ganz unverändert bleiben überall die beiden nächsten Zeilen: du hast mich ewig vor der Welt in deinem Sohn geliebet bis auf Lg.: du hast mich liebend vor der Welt im Sohne angeblicket, nur daß Kn.-L. am Schluß erkoren setzt (s. Zeile 6). — Auch die beiden folgenden Zeilen weisen zwar häufig Änderungen auf, aber nicht viele verschiedene. In Zeile 4: dein Sohn hat mich ihm selbst vertraut ist es nur das „mich ihm selbst“, was Anlaß zu Änderungen gibt. Die ungeschickteste ist wohl die von L.-Sch. und Fb.: mich sich selbst, die häufigste die von Ez. Wü. St.* Bm. We. Sk. Bd. Fr. Br. Ml. Bw. So. W. Eg. Mn.: sich mit mir, weitergreifende sind die von Schs. Schl.: er hat sich innig mir vertraut oder von E.: dein Sohn hat mich ihm angetraut. Noch weiter gehen die Änderungen (auch die folgenden Zeilen mit hinzugenommen) von O. Pf. Ofr.: dein Sohn hat teuer mich erkauft; ich bin in seinen Tod getauft und von Kn. (G. u. L.): dein Sohn hat sich mit mir vereint, ich bin in meinem Seelenfreund zu Freuden neu geboren, schließlich Lg. gar: dein Sohn hat mich mit dir vereint; einst, wann er seiner Braut erscheint, zum Fest sie steht geschmücket. — In Zeile 5: er ist mein Schatz, ich bin sein Braut gibt das Bild vom Schatz fast überall Anstoß; nur Me. La. Ba. St. Wn. Sch. Ha. behalten es bei. Str. setzt dafür: er ist mein Bräutgam, Bs. V. Sgb.: er ist mein Lieb; Eis. St.* Rä. Rl. Wa. Sp. Pr. H. Po. Rw. Pm. A. Ru. Els. Erf.: er ist

mein Freund. Die zuletzt erwähnten mit Ausnahme von St.*, außerdem La. Sch. Ha. Pr.* ändern auch die zweite Hälfte in: ich seine Braut, nach Hann. Hh. schrieb und schreibt: ich bin ein Glied von seiner Braut. Die wenigstens relative Mehrzahl aber, d. h. alle bisher nicht genannten Gesangbücher schaffen das Bild ganz weg und schreiben, dem L.-Sch. folgend: mein Herz auf ihn mit Freuden schaut, wobei noch Lb. Schs. H. Schl., Kn.-G. folgend, die Stellung ändern: a. ihn m. H. m. Fr. sch. — In Zeile 6: sehr hoch in ihm erfreuet wagen jetzt nur noch Ba. Wn. Str. Sch. diesen harten Reim auf „geliebet“ festzuhalten (Fb. schreibt: bin hoch in ihm erfreuet). Schon Hann. änderte gründlich: drum mich auch nichts betrübet, und wenigstens dies Reimwort halten alle fest. Ganz wie Hann. lauten heute allerdings nur B. Eis. Me. La. St. Rä. Rl. L. Wa. H. Pr. Rw. Mar. Greifsw. Pr.*, fast so E. Ofr.: drum mich nichts mehr b. Sp. Ha. K. Po. A. Ru. haben: kein Unglück m. b., St.* Bm. Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. Pm. Hh.: was ist's, das mich betrübet, Pf.: nichts ist, das mich betrübet, Ez. Lb. Schs. Schl.: daß nun mich nichts (Ez.: mich nun nichts) betrübet, Kn.-G. Wü. Fr. Eg. Mn.: in dem (indem bei Eg. ist wohl nur Druckfehler) mich nichts betrübet, O. schließlich: und nichts mich mehr b. — Auch der Ausruf in Zeile 7: eia, eia ist wohl heute unmöglich, nur Me. Ba. Wn. L.-Sch. halten ihn noch fest. Auch mit der (fast sächselnd klingenden) Änderung von Ha. und Hh. (alt und neu) ei ja, ei ja ist nichts gewonnen. Die übrigen Gesangbücher teilen sich hier fast sämtlich in zwei Parteien. Die einen schreiben: Heil mir, Heil mir, so Ez. Eis. St. Lb. Rä. Rl. L. Wa. Str. Schs. H. Sp. Schl. Pr. K. Po. Rw. A. Ru. Mar. Erf., dazu E.: wohl mir, wohl mir, Els.: Freude, Freude, Ba. (Entw.) Pr.*: Freude, Weide. Die anderen folgen Kn. (L. und G.): Preis dir, Heil mir, so Wü. St.* Sch. Bm. We. Bd. Fr. Sk. Br. Ml. Bw. So. W. Eg. Mn. Ofr. Ganz abseits stehen hier und im folgenden, La. Lün. folgend: heilig, treulich wird er geben himmlisch Leben usw., und O. Pf. sterb' ich, erb' ich himmlisch Leben, das

er geben wird dort oben, ferner von privaten Bs. und B., dem Fb. und Sgb. folgen: ewges, selges (Fb. schreibt: ewig, selig, Bs. selbst in der zweiten, verkürzten Wiedergabe Nr. 338 „ewig, göttlich") himmlisch Leben usw. und schließlich Lg.: wann wir vor dir, deine Gäste, hohe Feste feiern droben, werd' ich ewig hoch dich loben.

Vers 6. Der einzige Vers des Liedes, der in einem landeskirchlichen Gesangbuche fehlt, in Bm., nachdem schon Hh.* Lg. und Ba. (Entw.) vorangegangen waren, auch Hh. läßt ihn noch weg. Freilich bietet schon gleich der Anfang Schwierigkeiten: Zwingt die Saiten in cithara und laßt die süße musica ganz freudenreich erschallen. Zeile 3 freilich geht überall durch, Zeile 2 nur in Wn., aber selbst dies ändert Zeile 1 um: Die Harfen stimmt zum Gloria. Im übrigen sind in Zeile 1 und 2 die Reimworte „Sang" und „Klang" fast überall die gleichen, hier schließen sich aus nur Fb.: singt freudig ihm Hallelujah, laßt Saitenspiele (so!) fern und nah, Kn.-L.: hebt nun die Harfen hoch empor und laßt ein Lied im höhern Chor, den Freudenpsalm erschallen, und vor allem Hann. mit seiner entsetzlich prosaischen Änderung: singt unserm Gott, singt oft und viel und laßt andächtig Saitenspiel. Ihm folgen wörtlich, wie oft, Me. La., andere mit kleinen Versuchen, an Zeile 1 zu bessern; so Ha. Pr. Po. Pr.*: singt unserm Gotte oft und viel, B.: s. u. Gott sehr oft u. v., L.-Sch.: s. u. Gott recht oft u. viel. Auch Bs. hat wenigstens den Reim von Hann. übernommen, wenn er auch sonst selbständig gestaltet: stimmt an der Jubellieder viel und lasset süßes Saitenspiel. Die Mehrzahl aber der Gesangbücher behalten teils den Anfang von Zeile 1 bei und ändern dann den Schluß, entweder: in süßen Klang Str., oder: zu süßem Klang Ba. K., oder: zu hellem Klang St. Wa. Sch. Teils ändern sie auch den Anfang: Die Saiten stimmt Pf. Schs. Schl. E. (weniger gut Lb. stimmt die Saiten) zu hellem Klang oder: schlagt die Saiten in süßem Klang A.[1]. Rw. (was selten vorkommt) steht hier ganz allein: zu unserm Gott mit Saiten-

klang laßt nun ..., doch ähnlich schon Lüb.: zum Saitenspiel, zu hellem Klang laßt nun ... Am verbreitetsten ist aber die Form, die von Ez. Eis. Kn.-G. in alle übrigen, bisher nicht erwähnten Gesangbücher übergegangen ist: spielt unserm Gott mit Saitenklang. — In Zeile 2 ersetzen einige „die süße Musika“ durch den hohen Lobgesang Ba. Str. Fr. K. bezw. den hohen Preisgesang O., mehr den süßen Lobgesang Kn.-G. Pf. Lb. Wa. Sch. Schs. We. Schl. Bd. Eg. Mn. E., auch A.[1], noch mehr den süßesten Gesang Ez. Eis. Wü. St. Rä. Rl. L. H. Sp. Sk. Br. Ml. Bw. So. W. Rw. Pm. A. Ru., auch Mar. Erf. Ofr. Sgb. — Zeile 3 ist außer von Kn.-L. (s. o.) nur in Fb. verändert: andächtig ihm erschallen. — In den Zeilen 4—6: daß ich möge mit Jesulein, dem wunderschönen Bräutgam mein, in steter Liebe wallen stört viele in Zeile 4 der Ausdruck „Jesulein“, die meisten in Zeile 5 das Bild vom „wunderschönen Bräutgam“, manche in Zeile 6 sogar das „in Liebe wallen“. Die bescheidenste Änderung in Zeile 4 ist wohl die in Jesu sein Ba. Wn. Sch., ähnlich A.[1]: daß ich mit Jesu möge sein. Die meisten Änderungen erstrecken sich aber auf alle drei Zeilen. So schreiben Bs. Lb. Str. Schs. Schl. Pr.* Sgb. Pr.: daß ich mit Jesu mög' allein (Str.: nur allein), der mir soll eins und alles sein (Bs. Str. hier wie Original, Lb.: dem schönen Freund und Bräutgam mein, Sgb.: dem wunderholden Br. m.) in steter Liebe wallen (Str.: in steter Lieb' mög' wallen). Auch die Änderung von E. in Zeile 5: dem Freund, der mein ist und ich sein und von Bd. in Zeile 6: in treuer Liebe mögen hier ihren Platz finden. Eine zweite Klasse hat: ich will mit meinem Jesu heut und morgen und in Ewigkeit (Zeile 6 wie Original), so Wü. St.* Wa. O. We. Sk. (Entw.) Fr. Eg. Mn., ähnlich Kn.-L. Ez. Ofr. nur mit dem Anfang: daß ich mit Jesu möge heut, hierher gehörig auch Els.: daß ich möge mit Jesu Christ, der mir der schönste Bräutgam ist, ein Mittelding zwischen Klasse 1 und Klasse 2. Eine dritte Klasse hat: ich will mit meinem Jesu Christ, der mir

mein Eins und Alles ist, so Kn.=G. L. H. Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So. W. Die letzte Klasse endlich folgt Hann. und ändert Zeile 4 und 6: dem allerliebsten Jesulein ... zu Ehren und Gefallen. Wörtlich so freilich nur Me. und L.=Sch., die anderen haben in Zeile 4: dem liebsten Jesu nur allein, so B. Eis. St. Rä. Rl. Sp. Ha. K. Rw. Pm. A. Ru. E. Mar. Erf. — La. und Po., die in Zeile 6 auch mit Hann. gehen, ändern Z. 4 und 3, jenes, wie meist, nach Lün.: dem allerteursten Gotteslamm und unsrer Seelen Bräutigam, dieses, wohl aus sich selber: dem hochgelobten Jesu mein, des ich soll nun und ewig sein. Als Schluß folgen wieder die zwei, die so oft für sich gehen. Pf. hat: ich soll ja ewig selig sein und mit dem treuen Bräutgam mein ..., Fb.: daß ich nun Jesu eigen sei und meinem Bräutigam mich freu in Liebe zu gefallen. Im folgenden ist der Ausdruck springet nur in der Minderzahl der Gesangbücher beibehalten, nämlich in Me. Ba. St. Wn. Rl. Rä. Wa. Str. Sch. Sp. Ha. K. Po. Rw. Pm. A. Ru. E., sonst überall ersetzt durch klinget. Kn.=G. dreht, dem folgenden zuliebe (s. u.), die beiden Worte um, La. hat gar: bringet jubilierend, triumphierend Dank dem Herren. St. und Ofr. haben hier die Schlegelsche Form: tönet, tönet, Jubellieder, schallet wieder, Kn.=G.: Freudenpsalmen, streuet Palmen, Lüb. ändert, nicht ungeschickt, den Reim der vorletzten Zeile: dankt in Chören. Auch der harte Verston der letzten Zeilen hat noch zu Änderungen Veranlassung gegeben. Schon Burg schrieb: mächt'gem Könige der Ehren. Heute setzt man entweder: ihm, dem Könige der Ehren Schs. Schl. oder häufiger: ihm, dem König aller Ehren Ez. Wü. St.* O. We. Bd. Sk. Bw. Fr. So. W. Eg. Mn. Kn.=L. dichtete ganz um: Dankt dem Sohne! Heil sei dem, der auf dem Throne!

Vers 7. In Zeile 1—3: Wie bin ich doch so herzlich froh, daß mein Schatz ist das A und O, der Anfang und das Ende ersetzen Pf. Lb. Schs. Sp. Schl. E. „Schatz" durch Freund, B. durch Lieb, ähnlich Bf.: Daß meine

Lieb das A und O. Lg. Kn.-G. Eis. Nä. L. Wa. Erf. Sgb. Mar. gebrauchen schon hier die Anredeform: Daß du, mein Freund, bist A und O. Kn.-L. Ez. Wü. St.* O. Bm. H. We. Sk. Bd. Fr. Bw. So. W. Eg. Mn. Ofr. greifen hier zu der Schlegelschen Umdichtung: Wie freu ich mich, Herr Jesu Christ, daß du der Erst' und Letzte bist ... — In Zeile 4 und 5: er wird mich doch zu seinem Preis aufnehmen in das Paradeis ist das „doch“ vielfach geändert. Schon Porst schrieb noch, ebenso Hh. (alt und neu) Erf.; Zittau 1712, Altona 1742, H. Sk. Bd. Bw. So. W. einst, Kn.-L. Me. St. Lb. Nä. L. Wa. Schs. Sp. Ha. Schl. Pr. Pm. Pr.* auch. Kn.-L. L.-Sch. Lg. Eis. St. Nä. L. Wa. H. Sp. Sk. Ml. Bw. So. W. setzen auch hier die zweite Person: du wirst ... zu deinem Preis. Für einige ist auch die Form „Paradeis“ anstößig und sie ersetzen sie durch Paradies, was dann in Zeile 4 entweder, in Schs. Schl. Mar. den Schluß: wie er verhieß, oder (weniger gut) in Kn.-L. Bd.: ich bin's gewiß zur Folge hat; Kn.-G. ersetzt es durch Heiligtum und schreibt in Zeile 4: Ruhm. Pf. bleibt dem Sinne des Originals treu, stellt aber die Worte ganz um: er nimmt dereinst zu seinem Preis mich zu sich auf ins Paradeis. Ez., dem hier Wü. St.* Wa. O. Bm. Fr. Eg. Mn. Ofr. folgen, ändern am meisten: du, der sein Leben für mich ließ, nimmst mich einst (O. ein, ob Druckfehler?) in dein Paradies. — In Zeile 6 scheint die Erinnerung an das alte plaudite des klopf ich in die Hände wenig Beifall zu finden. Die häufigsten Änderungen sind die von Kn.-L.: drauf fass' ich deine Hände (Kn.-G.: seine), so Ez. Wü. St.* Wa. O. Bm. H. We. Fr. Eg. Mn. Mar. Ofr. Sgb.; oder froh falt ich meine Hände L. Sk. Ml. Bw. So. W., vielleicht entstanden aus der von Lg.: froh klopf ich in die Hände. Andere schließen eng an Zeile 4 und 5 an, so Sch. und Lüb.: in seine bezw. deine treuen Hände, Pf.: reicht mir die treuen Hände, E.: dahin streck' ich die Hände. So seltsam, daß man es für ein stehengebliebenes Versehen halten möchte, wenn es nicht beide Male vorkäme, ist die aus dem Reim ganz heraus-

fallende Form von Bſ.: drauf will ich fröhlich sterben. — Der Abgesang: Amen, Amen, komm du schöne Freudenkrone, bleib nicht lange, deiner wart' ich mit Verlangen ist gänzlich verändert nur in La. (nach Lün.): O Gott, Amen, deinem Namen sei gesungen Dank und Preis mit frohen Zungen. Bd. ersetzt „du schöne" durch o schöne, O. „bleib nicht lange" durch komm gegangen. Die übrigen Änderungen erstrecken sich entweder auf das Bild der „schönen Freudenkrone", das Ez. Wü. St.* O. Bm. We. Fr. Eg. Mn. Ofr. ersetzen durch komm, o Sonne, meine Wonne (Kn.-L. schrieb: komm, o Sonne aller Wonnen); oder auf die letzten Zeilen. Schon Burg schrieb, freilich sehr hart: ich nach dir allein verlange; ähnlich Schſ. Schl. (Entw.): mit Verlangen wart' ich dein, dich zu umfangen. Kn.-(L. und G.) Ez. Wü. St.* Bm. We. Fr. Eg. Mn. Ofr. schreiben: daß ich ewig dich umfange, Sk. Bd. Br. Ml. Bw. So.: weil ich sehnlich dein verlange.

Werfen wir nun noch einen kurzen Rückblick auf den durchlaufenen mühsamen Weg, um eventuell Ergebnisse festzustellen. Die gegenwärtigen landeskirchlichen und die wichtigsten privaten Gesangbücher des letzten Jahrhunderts kann man je nach der Art der Behandlung dieses Liedes etwa in folgende Klassen einteilen: Erstens diejenigen, die das Original möglichst treu bewahren und nur, wo sie es unbedingt für nötig halten, davon abweichen. Hierher gehören von privaten Gesangbüchern die Sammlungen von Raumer, Layriz, Stip, Krekeler und Crome, sowie das Hermannsburger, von landeskirchlichen vor allem Ba. Rl. Wn. Str. Sch. K., in zweiter Linie auch noch Rä. Sp. W. Rw. Pm. A. Ru. Wo sie vom Original abweichen, geht meist jedes seinen eigenen Weg, doch halten Ba. und K., Rä. und Rl. vielfach zusammen, A. und Ru. (als einzige unter sämtlichen Gesangbüchern) lauten wörtlich gleich. Eine zweite Klasse bilden diejenigen, die sich mehr oder weniger den Knappschen Lesarten anschließen, teils in der Form seines „Gesangbuchs" (sein „Liederschatz" hat mit seinen eigenen Lesarten kaum Einfluß geübt), teils in der Form, wie sie in Wü. (gewiß nicht ohne Einwirkung Knapps) vorliegen.

Diesem Gesangbuch folgte sehr eng schon Cunz, ferner St.* O. Bm. We. Fr. Eg. Mn. (doch O. mit vielen Besonderheiten). Die dritte Klasse schließt an die Form von Hann. an, von privaten V. und L.=Sch., von kirchlichen Me. La. Ha. Po. Manche Lesarten von Hann. sind freilich viel weiter verbreitet, nämlich dann, wo sie durch den „Eisenacher Entwurf“ gleichsam kanonisiert sind. Und als vierte Klasse könnte man diejenigen Gesangbücher bezeichnen, die sich dieser Form anschließen, sich überhaupt bemühen, möglichst einen textus receptus zu bieten. Das sind Lb. L. Wa. Schs. H. Sk. Schl. Bd. Br. Ml. Bw. Pr. So., unter denen wieder L. und Wa., Schs. und H., Sk. und So., Br. Ml. und Bw. große Familienähnlichkeit zeigen, Lb. oft eigene Wege geht. Ganz draußen vor stehen schließlich von privaten Gesangbüchern Lange, dessen Änderungen (glücklicherweise) gar keine Nachfolge gefunden haben, und Bs., der stark auf Pf. eingewirkt hat, von kirchlichen das ebengenannte Pf. und schließlich E., ein Versuch zu selbständiger Gestaltung, der freilich trotz manches Vortrefflichen außerhalb seiner eigenen Heimat kaum Anklang finden wird. Überhaupt glaube ich, daß sich auch bei diesem Liede mit seinen Lesarten dasselbe herausstellen wird, was man von der Liederauswahl der neueren Gesangbücher sagen kann: nach manchen Pendelschwingungen nach rechts und links kommt schließlich doch eine brauchbare Mitte heraus. „Unverfälscht“ kann man dies Lied den Gemeinden nicht mehr bieten, darin hatte Wackernagel gewiß recht. Sollen wir aber deswegen, wie er und sein Antipode Stier es tat, es ganz weglassen? Hieße das nicht das Kind mit dem Bade ausschütten? Und anderseits: wenn wir auch Nicolaischen Geist spüren wollen in diesem Liede, und weder den von Gesenius=Denicke noch den von Schlegel, weder den des (jugendlichen) Knapp noch den von Lange, wir brauchen deshalb nicht seine harten Formen mitzunehmen. Ich glaube, der richtige Weg liegt etwa in der Mitte zwischen Klasse 1 und 4 nach obigem Schema. Dahin weisen uns die auch sonst als die besten anerkannten der neueren Gesangbücher, dahin wird uns hoffentlich einmal ein einheitliches deutsch=evangelisches Gesangbuch führen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Einige Konjekturen zu Ezechiel und den Psalmen.

Von

Pastor **Müller** in Thurau.

---

1. Ezech. 16, 4.

Das völlig dunkle, daher von G. übergangene לְמִשְׁעִי ist vielleicht aus לַמִּשְׁפָּט verstümmelt. Noch besser entspräche allerdings dem Sprachgebrauch כַּמִּשְׁפָּט.

2. Psalm 84, 6.

מְסִלּוֹת בִּלְבָבָם. Die Schwierigkeit bleibt, auch wenn man mit Baethgen und Duhm nach G. מַעֲלוֹת liest („die Pilgerfahrten im Sinne haben"). Dagegen wird die Diskrepanz zwischen לוֹ und dem Pluralsuffix glücklich beseitigt durch die Konjektur כִּלְבָבֶךָ: wohl denen, die ihre Kraft in dir haben [und demgemäß] Wege nach deinem Sinn.

3. Psalm 116, 2^b.

וּבְיָמַי אֶקְרָא könnte nur heißen „und bei meinen Lebzeiten will ich rufen". Aber das ist und bleibt befremdlich, zumal unmittelbar nach „denn er hat sein Ohr zu mir geneigt". Auf den ersten Blick ist es nun sehr verführerisch, mit Hupfeld und Duhm nach V. 4. 13. 17 וּבְשֵׁם יְ[הוָה]אֶקְרָא zu lesen, indem man י als

Abkürzung von Jahwe in Kauf nimmt. Bei näherem Zusehen erweist sich jedoch dieser Ausweg als ungangbar; V. 4. 13. 17 hat die Wendung einen guten Sinn, aber nicht nach V. 2[a]. Vielmehr lies nach Ps. 56, 10 und 102, 3 (wo gleichfalls „neige zu mir dein Ohr" vorhergeht!) בְּיוֹם אֶקְרָא, d. h. einfach „wenn ich rufe".

Noch näher würde der überlieferten Lesart בִּימֵי kommen; diese Form findet sich jedoch nirgends als Regens eines Imperfektes.

4. Psalm 118, 27[b].

אסרו חג וג׳. Mit Recht haben die neueren die Fassung: „bindet das Festopfer mit Stricken" usw. für unmöglich erklärt und deuten אסר חג „den Reigen knüpfen" (Baethgen) oder „den Tanz schlingen" (Duhm). Aber G. gibt אסרו durch *συστήσασθε* und dies führt auf die LA. יַסְּדוּ „ordnet an"; vgl. 1 Chron. 9, 22 (G.: *ἔστησεν* = יִסַּד) und Ps. 8, 3 Symmachus *συνεστήσω* = יִסַּדְתָּ. Die Bedeutung wäre nahezu dieselbe, wie die von Baethgen und Duhm für אסרו angenommene.

5. Psalm 141, 10.

Dem Suffix in במכמריו entspricht im Vorhergehenden kein Singular, auf den es sich beziehen könnte. Wellhausen will dem abhelfen durch die Konjektur במכמריהם. Aber auch dann bleibt auffällig, daß unmittelbar nach פעלי און dieselben Leute erneut als רשעים bezeichnet werden. Alles wird klar durch die Annahme, daß für רשעים vielmehr רִשְׁעָם zu lesen ist. Die irrtümliche Einführung eines neuen Subjektes nötigte dann weiter, מכמרי in מכמריו zu verwandeln; ursprünglich lautete es also: mögen sie fallen in die Netze ihrer [eigenen] Bosheit!

Rezensionen.

1.

Boehmer, Lic. Dr. **Julius, Babel-Bibel-Katechismus** in 500 Fragen und Antworten für Bibelfreunde. Stuttgart (Greiner und Pfeiffer) 1903. VIII und 176 S. 8.

Unter den zahllosen Beiträgen zu dem von Friedrich Delitzsch angefachten Babel-Bibel-Streit dürfte der „Katechismus" Böhmers an Originalität der Einkleidung von keinem anderen übertroffen werden. Gälte es eine streng wissenschaftliche Erörterung der Babel-Bibel-Frage, so wäre diese Einkleidung entschieden zu verwerfen. Aber der Verfasser läßt uns, wie schon durch den Titel, so vor allem in dem Vorwort nicht im Zweifel, daß er mit seiner Behandlung der Sache einen ganz besonderen Zweck verfolgte und für diesen die immer erneute Anregung der Aufmerksamkeit durch Frage und Antwort besonders geeignet fand. Dagegen läßt sich in der Tat nichts einwenden. Ihm schwebte der fromme Bibelleser, das „gläubige Christenvolk" vor, das von dem tobenden Streit schwer beunruhigt, allerlei Fragen zu stellen hat und beruhigende Antwort begehrt. Die soll ihm nach allen Seiten hin gründlich zuteil werden. Daß hierbei, zumal bei der Ausdehnung auf 500 Fragen, die ursprüngliche Idee nicht überall durchgeführt werden konnte, wollen wir dem Verfasser nicht hoch anrechnen. Bisweilen laufen Fragen unter (z. B. 24. 55. 203), in denen der wißbegierige Bibelleser aus der Rolle fällt und in Frageform selbst entschiedene Urteile fällt.

Der Inhalt zerfällt in sieben Abschnitte: Das Schlagwort „Babel-Bibel". Was ist Babel? Was ist die Bibel? Der Widerstreit zwischen Babel und Bibel. Die Berührungen zwischen Babel und Bibel. Die Bibel Sieger über Babel. Ergebnisse. Im Rahmen dieser Disposition wird der Stoff in ziemlicher Vollständigkeit vorgeführt und der Leser ebensowohl über den Anlaß des Streites, wie über den Wert oder Un-

wert der Gegenschriften (auch der Kaiserbrief wird S. 57 f. einer freimütigen Erörterung unterzogen) genau orientiert. Besonders dankenswert ist auch der eingehende Bericht über die Auffindung und Entzifferung der Keilinschriften, sowie über den Inhalt der wichtigsten Keilschrifttexte; neben Abschnitten aus dem Gesetzbuch Hammurabis werden Proben von Beschwörungsformeln und Bußpsalmen, der sogenannte Schöpfungs- und der Flutbericht aber in extenso mitgeteilt. Den Lesern, die der Verfasser im Auge hat, wird so das ganze für sie in Betracht kommende Material in bequemster Weise zugänglich gemacht.

Das Hauptverdienst dieses Katechismus erblicken wir indes in etwas anderem. Der Verfasser schreibt für die „Bibelfreunde" und hat dabei, wie das Vorwort zeigt, vor allem die Glieder der sogenannten Gemeinschaften im Auge. Wer nun seit zirka drei Jahren verfolgt hat, welche Art von „Schriftbetrachtung", nämlich die allerschroffste Form der Verbalinspirationslehre, durch die Gemeinschaftsbewegung gezeitigt worden ist, den mußte geradezu ein Grauen anwandeln, wohin das noch führen solle. Der Haß gegen jede Art von Bibelwissenschaft machte sich allerorten in unglaublichen Äußerungen Luft, und ein Ankämpfen dagegen war für die Vertreter der wissenschaftlichen Bibelforschung ein völlig aussichtsloses Beginnen. Der Verfasser unseres „Katechismus" konnte dagegen allenfalls hoffen, in jenen Kreisen als Gesinnungsgenosse zu gelten und darum wenigstens angehört zu werden, und wir rechnen es ihm hoch an, daß er den Ausgeburten einer schriftwidrigen Schriftbetrachtung gegenüber die Stimme der Vernunft und Wahrheit rückhaltlos zur Geltung gebracht hat. Die Ausführungen gegen die Verbalinspiration (S. 29 ff. u. a.), über die Notwendigkeit einer freien Bibelwissenschaft (S. 56), die richtige Verwertung des Dekalogs (S. 107 ff.), die Schranken des alttestamentlichen Gottesbegriffs (S. 125), die rechte Wertung des Offenbarungscharakters des Alten Testamentes (S. 134 ff.), die Beurteilung der Urgeschichte und der Sage in der Genesis, sind mir ganz aus der Seele geschrieben und wahre Muster einer ebenso besonnenen und im besten Sinne gläubigen, wie evangelisch freien Schriftbetrachtung. Namentlich auch die „praktischen Ergebnisse" enthalten goldene Worte. Der Anfang dazu, daß die Ergebnisse gesunder Bibelforschung in den Besitz der Gemeinde gelangen, muß in der Schule geschehen, und die Anregung dazu müssen naturgemäß die Schulbehörden geben. „Es ist ein auf die Dauer unhaltbarer Zustand, ein unseliger Zwiespalt, wenn in der Lehrerschaft die Ergebnisse der Bibelforschung bekannt und anerkannt sind, die Lehrbücher dagegen in allem so gehalten sind, daß von einer mehr als hundertjährigen Bibelforscherarbeit keine Spur vorhanden ist" (S. 167). Und in noch weit höherem Maße hat die Kirche ein Interesse an der Erfüllung dieser Aufgabe. „Die Kirche hat leider den rechten Zeitpunkt versäumt, wo sie den Ergebnissen der Bibelforschung

hätte Rechnung tragen sollen. Jetzt gilt es das Versäumte nachholen, ehe es zu spät ist. Und es ist noch nicht zu spät" (S. 168). Der Ausweg, die Bibelforschung den Gelehrten zu überlassen und die „gläubigen Christen" auf die sogenannte erbauliche Seite der Bibel zu beschränken, „beruht auf schweren Mißverständnissen und ist im letzten Grunde eine Sünde, ein Vergehen gegen das protestantische Prinzip. Erkenntnis der Bibel mit Hilfe der gottgeschenkten wissenschaftlichen Mittel ist uns Protestanten, wenn anders wir Luthers Nachfolger sein wollen, Pflicht und Ehre".

Wer sollte nicht von Herzen wünschen, daß solche Sätze endlich auch in den Kreisen, für die der Verfasser schreibt, Eingang und Beherzigung finden! Unter allen Umständen aber hat er sich den Dank derer, die über die heutige Stellung der „Bibelchristen" zur Bibelwissenschaft bekümmert sind, reichlich verdient.

Halle a. S. **E. Kautzsch.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs und Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum . . . 1
2. Clemen, Die Bleitafeln von Granada 41
3. Poßner, Die Verwendung der Eisenacher alttestamentlichen Perikopen in der Predigt 80
4. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg und im Ortslande Franken 128
5. Brederek, Das Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern" und seine Lesarten 137

Gedanken und Bemerkungen.

1. Müller, Einige Konjekturen zu Ezechiel und den Psalmen . . . 158

Rezensionen.

1. Boehmer, Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen und Antworten für Bibelfreunde; rez. von Kautzsch 160

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

gegründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

[illegible]

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

[illegible]

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang [illegible], zweites Heft.





Gotha.

[illegible]ich Andreas Perthe[illegible]

[illegible]

[illegible] pro Heft [illegible]

Januar 1905.



Abhandlungen.

1.

Subjekt und Wesen der Sündenvergebung, besonders auf der frühesten Religionsstufe Israels.

Von

Pastor Dr. **Viktor Kirchner**-Benshausen (Thüringen).

Das größte Werk des gewaltigen Künstlers Michelangelo, die Schöpfung an der Decke der sixtinischen Kapelle des Vatikans, hat, um eine Disposition Orellis zu verwerten, die Voraussetzungen, die Vorausdarstellungen und die Voraussagungen des Alten Testamentes, wie sie hinweisen auf Christum, den Erlöser, zum Inhalt. Wenn nun schon räumlich die Mitte der reichen Komposition die Darstellung der Sünde einnimmt, so soll diese als die Hauptsache, als der tiefste Grund des Kommens Christi hingestellt werden. Die Sünde ist in der Tat das Hauptproblem der ganzen Menschheit, mag sie sich's eingestehen oder nicht, sozusagen das Problem. Ist aber die Sünde die schwerste Last, so ist die Sündenvergebung das höchste Ziel, nach dem der Mensch sich sehnt. Können wir als Kinder des Neuen Bundes in dieser Hinsicht fröhlich auf Christus verweisen, so war für die Israeliten die Sünde noch das Problem ohne diese Lösung, wenn auch nicht ohne jede Lösung. Der Begriff der Sünde und der Sündenvergebung setzt Personen voraus, zwischen denen eine Störung stattgefunden haben muß, und noch genauer: eine Störung zwischen Personen, die

nicht auf gleicher Stufe stehen, von denen vielmehr der eine der Über-, der andere der Untergeordnete ist. Darauf führt die Verschuldung der Sünde und die Erlösung durch Sündenvergebung. Kurz, wollen wir die Sündenvergebung auf der Religionsstufe Israels verstehen, so müssen wir die Vorstellung zu erkennen suchen, die das Alte Testament mit dem Begriffe „Gott" verband. Wenn wir dabei von der Vorstellung der Heiligkeit Gottes ausgehen, so wenden wir damit an, was Baudissin [1]) gefunden, d. h. die Erkenntnis, daß Heiligsein und Gottsein identisch sind. Haben wir uns im allgemeinen das Subjekt der Sündenvergebung vergegenwärtigt, so können wir die Art des Zustandekommens derselben erörtern, und zwar durch alle drei Stadien hindurch. Durch das älteste, das der Prophetie und das der levitischen Gesetzgebung [2]) hindurch haben wir zu fragen, was auf seiten des Menschen und was auf seiten Gottes ihr Zustandekommen bewirkt. Die nicht zu übergehenden Anlässe, die nötig sind, um die media der Vergebung hervorzurufen, sind hier nebensächlicher. Da wir aber mit der Besprechung der „Heiligkeit" nur einen allgemeinen Überblick über das Wesen Gottes gewinnen, so wird bei jeder der drei Stufen [3]) eine genauere Fixierung der betreffenden Seiten Gottes angebracht sein, so daß wir bei der vorprophetischen Periode, um die es sich vorab handelt, auf den Zorn Gottes, und bei der prophetischen Periode auf die Gerechtigkeit, Treue und Barmherzigkeit Gottes eingehen müssen. Bei der dritten Stufe wird dann der für alle drei Stufen wichtige Begriff der Heiligkeit eine besondere Rolle spielen, wiewohl wir dort auf eine Erörterung derselben verzichten können, da sie, weil für alle drei Perioden wichtig, am besten allen vorausgeschickt wird. Daß die Sündenvergebung zur

---

1) Baudissin, Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament, in „Studien zur semit. Religionsgeschichte" II, 1 ff. (Leipzig 1878).

2) Vgl. hierzu die treffliche, von anderen Zusammenhängen ausgehende Betrachtung Chapuis', mit dem wir uns einer Meinung wissen. Wie Chapuis, so Secrétan, Zeitschrift für Theol. und Kirche V, 336 ff.

3) Die beiden letzteren Perioden bleiben für später nachfolgende Untersuchungen aufgespart.

Heiligkeit Gottes in Beziehung zu setzen ist, geben mehr oder weniger alle, die sich auf diesem Gebiete literarisch betätigt haben, zu; nur ist die Beziehung, die sie ihr zur Heiligkeit geben, eine sehr verschiedene. Ritschl und Riehm vertreten hier die beiden Extreme. Ritschl[1]), der die Heiligkeit als Unnahbarkeit faßt, gibt ihr nur Beziehung zur Naturseite des Menschen, derentwegen er sich durch Opfer zu schützen habe, damit er, der Mensch, sein Ziel erreiche, Gott nahen zu können, trotz seiner endlichen Seite, gegen die eben Gottes Heiligkeit reagiere. Riehm[2]) betont im Gegensatz zu Ritschl, der die naturgewaltähnliche, elementare Kraft Gottes hervorhebt, die ethische Seite im Begriffe der Heiligkeit, behält für kapper die Bedeutung „schützen", die Ritschl auch hat, bei und gibt, der Betonung jener ethischen Seite entsprechend, der Heiligkeit die Beziehung auf die Sünde der Menschen. Baudissin sucht zu vermitteln und nimmt an, daß nach der ursprünglichen Auffassung die Schutzbedeckung wegen der Kreatürlichkeit des Menschen, und daß nach der späteren, ungleich häufigeren Auffassung dieselbe wegen des Menschen Sündhaftigkeit erforderlich sei. Gleichwohl entspricht bei Baudissin dieser ethischen Begriffsfixierung auf seiten des Menschen nicht die gebührende Betonung der ethischen Seite Gottes, d. h. der Heiligkeit Gottes. Wenn endlich Schmoller[3]) die Beziehung der älteren Zeit auf die Heiligkeit Gottes ablehnt, so daß das Schauen Gottes und Nichtschauendürfen Gottes mit der Heiligkeit wenig zu tun haben würde, so dürfte dagegen folgendes geltend zu machen sein. Wir nehmen an, daß Heiligsein und Gottsein sich deckt. Wenn nun in JE Gott reagiert, wo er geschaut wird, wie das Schmoller natürlich auch zugibt, so reagiert eben die Heiligkeit Gottes. Und sich darauf zu stützen, daß gerade an diesen Stellen von der Heiligkeit Gottes nicht die Rede sei, geht nicht wohl an; denn einmal ist in diesem Zusammenhange sicher von Gott die Rede, und Gott

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II³ (1889), S. 68 ff. 184 ff.

2) Der Begriff der Sühne im Alten Testament (Halle 1876).

3) Das Wesen der Sühne in der alttestamentl. Opferthora, in „Theol. Studien und Kritiken" 1891, S. 205 ff.

ist ja der Heilige. Hiergegen einzuwenden, daß die Begriffs-konformität von Heiligkeit Gottes und Gottsein erst späteren Datums sei, ist unberechtigt, da doch im alten Begriff, mindestens andeutungsweise, liegt, was später ausgedrückt und ausgebaut ist; ist ja Schmoller selbst stets dafür, daß man die Begriffe nicht auf Perioden verteilt, sondern den inneren Zusammenhang des Sprachgebrauchs feststellt. Und zweitens spricht das Fehlen, wenn es wirklich ein Fehlen ist, nicht für Schmoller, weil wir eine Argumentation, wie die von Orelli zu der Behandlung der Ritschlschen Auffassung von Gen. 3 für durchaus berechtigt halten. Aus dem Fehlen des Wortes ist nicht auf das Fehlen des Begriffes und der Vorstellung zu schließen. Steht Gen. 3 vom Zorn Gottes nichts da, so ist sein Vorhandensein nicht in Abrede gestellt. — Diese Ausführung hat den Zweck, unser Recht zu begründen, den Begriff der Heiligkeit für alle Zeiten, freilich nicht in gleichem Maße für jede Zeit, in Anspruch zu nehmen.

Nachdem wir uns so über die Notwendigkeit der Erörterung der „Heiligkeit", und zwar an dieser Stelle verständigt und dabei einen Einblick in die Auffassungen derselben bei den namhaftesten Forschern gewonnen haben, wollen wir uns in der Entwickelung des Begriffs vorab an Baudissin, der in dieser Hinsicht das deutlichste und einstweilen letzte Wort gesprochen hat, halten, ehe wir an der Hand besonders von Orellis [1]) Ausführungen zu einer Besprechung der bei aller Ähnlichkeit mit Baudissins Auffassung eigenartigen Meinung Ritschls fortschreiten.

Wie wichtig die Erkenntnis ist, daß קדש das Gottsein heißt, zeigte schon die Verwendung derselben bei einer Modifikation der Schmollerschen Aufstellung. Daß sie wirklich ist, daß wirklich „Heiligkeit Gottes" nicht eine Eigenschaft Gottes ist, sondern das Wesen Gottes selbst ausmacht, und zwar nicht nur nach seiner offenbaren, sondern andeutend und ahnend auch nach seiner verborgenen Seite hin, läßt sich aus zwei Umständen dartun. Der Geist Gottes, das heißt doch, da Gott Geist ist, Gott selbst ist „heilig". Dem Personennamen Jahwe wird somit das Attribut

1) Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre, in „Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben" 1884, Heft 1—6.

der Göttlichkeit vindiziert. Ebenso zugkräftig ist Amos 4, 2, wo für: „er schwört bei sich" „bei seiner Heiligkeit" steht. Daß zu übersetzen ist: „er schwört bei sich" und nicht „bei seiner Heiligkeit", geht aus der Wendung hervor, die diese Formel hat, wenn die erste Person vorliegt: „Ich schwöre bei mir": בִּי.

Wir haben es hier nicht mit einer Erörterung des Begriffes „heilig" überhaupt zu tun, sondern nur zu berücksichtigen, wie es sich mit der Heiligkeit Gottes verhält. Wäre jenes das Thema, so müßten wir von den Dingen, die heilig genannt werden, den Ausgangspunkt nehmen; denn dort liegt nach Baudissin die Wurzel des Begriffes. Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes überhaupt, die Zueignung im allgemeinen, wonach ein Ding, das heilig ist, ebensogut verflucht wie geweiht sein kann, geht nur auf Dinge. Es kann also dieser reine Verhältnisbegriff nicht da Platz greifen, wo von Personen, wo von der Person, von Gott die Rede ist [1]). Bei ihm tritt uns als erste Stufe entgegen, was bei der Bedeutung, die die Dinge angeht, schon eine zweite Stufe ausmacht, nämlich der Gedanke, der schon ein Werturteil involviert, der der sacrosanctitas, um ein nichtklassisches Wort zu gebrauchen, der Unantastbarkeit, unbedingten Erhabenheit. Dazu gesellt sich noch auf derselben Stufe die Idee der Furchtbarkeit (Exod. 15, 11. Jes. 6, 3. Exod. 4, 24. 1. Sam. 6, 19. 2. Sam. 6, 7). Wie der Begriff der Heiligkeit Gottes überhaupt — abgesehen von dem Überspringen der ersten Stufe bei dem der Heiligkeit der Dinge — dieselbe Entwickelung durchmacht, wie diese, so ist's auch mit den beiden folgenden Stufen, der zweiten und dritten, nur daß eben für die Heiligkeit der Dinge eine höhere Zahl anzusetzen ist. — Der Übergang von der zweiten zur dritten Stufe ist besonders gut zu verstehen, wenn man die Entwickelung der Heiligkeit der Dinge im Auge hat. Das hochheilige Sündopferfleisch darf als solches nur von levitisch Reinen gegessen werden. Ist das Bestimmung, so muß dies Fleisch, wie alle Dinge, Geräte usw., reingehalten werden. Nach dieser Seite hin, die wir sozusagen mit Dingen gemein haben, entwickelt sich der Be-

1) Für die ganze Arbeit bemerke ich, daß ich mich durchaus als dankbaren Schüler von Professor D. Kautzsch weiß.

griff so, daß schließlich des Menschen physische Makel- und Fleckenlosigkeit ebensowohl unter den Begriff der Heiligkeit fällt, wie die Reinheit der Dinge. Jener letzte Relativsatz ist freilich cum grano salis zu verstehen. Daß aber eine Ähnlichkeit besteht, ist nicht zu leugnen. Was bei den Dingen ein und alles ist, das Äußerliche, ist bei uns eine, und zwar die minderwertige Seite, im Vergleich mit der äußeren Seite der Dinge freilich immer noch höher und reicher. Was der Mensch an sich für Anforderungen stellt, sieht er an Gott erfüllt und vollkommen. Gott ist der tadellos Reine, Heilige, der deshalb mit der Unreinheit des Menschen nichts zu schaffen hat, als sie zu perhorreszieren (Jes. 24, 19). Die letzte Stufe der Entwickelung ist bei Dingen, Menschen (Levit. 17, 26) so wie bei Gott die ethische Heiligkeit, die alles Unsittliche, und jeden, der sich mit den Geboten des heiligen Gottes in Widerspruch stellt, verabscheut. — Diese Entwickelung nach vorwärts hin muß man sich wohl bei den Propheten abgeschlossen denken, so daß, wenn die levitische Periode die physische Reinheit besonders hervorhebt und die Sünde sogar an dem Maßstabe physischer Reinheit mißt, darin ein Rückschritt zu sehen ist. Wohl zu unterscheiden ist davon, daß auf der vorwärtseilenden Entwickelung bis zur Prophetenzeit dieselbe Sache, d. h. die physische Bestimmtheit des Begriffs der Heiligkeit, als Fortschritt zu werten ist. Dagegen ist nicht zu sagen, daß man in vorprophetischer Zeit nur wenige Stellen für die physische Begriffsorientierung wird anführen können, daß man vielmehr, wenn man überhaupt für diese Begriffsstufe Beispiele anführen will, auf die nachprophetische levitische Stufe sich angewiesen sieht. Denn es kann sehr wohl in vorprophetischer Zeit sich angebahnt haben, was mit der Gewalt prophetischer Begeisterung unterdrückt ist, bis es nach diesem Einfluß um so stärker hervorbrach. Abgesehen von dieser Vermutung wird unsere These vom vorläufigen Abschluß der Entwickelung am Ende der Prophetenzeit durch das Zeugnis bestätigt, daß wir in der levitischen Stufe eine eigentümliche Verquickung von Sünde und Unreinheit vor uns sehen. Dies bestätigt sie; denn wie könnte sonst der Begriff der Sünde in der prophetischen Periode eine solche Rolle spielen, wenn nicht vorher das Sündenbewußtsein

geschärft worden wäre, wie konnte erschlaffen und erlahmen, was nicht vorher stark vertreten war oder doch da war?

In Übereinstimmung mit der zu fordernden synthetischen Behandlung der Arbeit gehen wir nach dieser positiven Erörterung auf Ritschl ein. Der Hauptvorwurf, der dem Ritschlschen Heiligkeitsbegriff zu machen ist, ist der, daß Ritschl zwei nicht nur ganz verschiedene, sondern auch einander kontrastierende Fassungen der Heiligkeit — d. h. für uns Gottes — annimmt (Ritschl, R. u. V. II, 91 u. 94, Kontrast). Ritschl geht von dem Begriff der Macht und Größe Jahwes aus. Um das leicht zu übersehende, graphische Verfahren zu wählen, so stellt sich ihm der Gegenstand so dar:

I. „Der gegen alles Irdische absolut Abgeschlossene."
   1. Der Mächtige und Große und der Unnahbare.
   2. Der, der gegen Unreinheit Befremden zeigt.
   3. Der leidenschaftlich seine Zurückgezogenheit wahrt.

II. Der Bundesgott, der Gnädige und Barmherzige.

Beide Schichten haben nach Ritschl nichts miteinander gemein, stehen vielmehr in schroffem Gegensatz. Die ungleich kleinere zweite Schicht ist wesentlich durch die Stellen repräsentiert: 1. Hos. 11, 9. 2. Jes. 5, 16. 3. Ps. 15, 12. Bei Hosea 11, 9 geht Ritschl zu weit, wenn er sagt, daß nach des Propheten Meinung die Erhabenheit des Heiligen die einem Menschen zuzutrauende heftige Abwehr von Verletzungen der Treue usw. von sich ausschließt. Nach Orelli ist diese Behauptung dahin umzuändern, daß Gott als der Heilige nicht seinem Zorn als einer Leidenschaft unterworfen sei, so daß der Begriff des Verletztseins gar nicht in Betracht kommt. Außerdem führt der Umstand, daß derselbe Prophet 5, 10. 12. 14 gerade entgegengesetzte Aussagen macht, darauf, daß eine Loslösung einiger Stellen, die ohne Rücksicht auf Chronologie geschieht, nicht der rechte Weg zur rechten Erkenntnis „der Heiligkeit" ist. Für drei Stellen eine Schicht zu statuieren, heißt falsch generalisieren.

Wenn Ritschl für seine zweite Schicht Jes. 5, 16 anführt, so mußte ihn selbst der Umstand bedenklich machen, daß er dieselbe Stelle schon zum Beweise der ersten Schicht angebracht, und

daß — dies entspricht der Bemerkung zur ersten Stelle — derselbe Jes. 8, 13; 29, 23 Stellen anführt, die in seine erste Schicht gehören. Denn daß Jesajas zwei total divergierende Anschauungen in sich vereinigt hat, ist doch nicht anzunehmen.

Und endlich ist auch Ps. 15, 1 einzureihen in eine Auffassung vom Begriff der Heiligkeit, die nicht mit unerklärlichen Kontrasten zu rechnen hat, wozu sich Ritschl gezwungen sieht, sondern mit geschichtlicher Entwickelung und mit gesundem Fortschritt im Geistesleben Israels operieren kann. Das ist nämlich der springende Punkt. Ritschl verbaut sich durch die Nebeneinanderstellung der entfernten Punkte der Entwickelung den Blick für den Zusammenhang in der Entwickelung des Gottesbegriffes, ebenso wie ihm für das rechte Verständnis von kapper der Weg verschlossen ist, da er außergesetzlichen und gesetzlichen Sprachgebrauch in kontradiktorischen Gegensatz zueinander setzt.

Zu einer gerechten Würdigung Ritschls gehört es jedoch, daß wir nicht nur weiter über die Unrichtigkeit der Auffassung Ritschls und die Gründe, die ihn von ihr hätten fernhalten sollen, sondern auch über die Möglichkeit ihrer Entstehung nachdenken.

1. Der Verzicht auf Chronologie, der ihm anderwärts wohl noch mehr geschadet, sei vorausgeschickt.

2. Ritschl schadet seinem Heiligkeitsbegriff dadurch, daß er die Namen „der Heilige“ und „Jahwe“ falsch zusammenbringt. Ein Doppeltes ist hier gegen ihn zu erwähnen. Einmal faßt er Jahwe nicht als Personennamen, sondern füllt ihn schon mit dem Begriff des Lebendigen (Ebr. 13, 9. 10); und zweitens übersieht er, daß mit der Heiligkeit die Göttlichkeit gemeint ist. Ist dem aber so, so kann man unmöglich von einem Kontraste zwischen dem Heiligen und dem Barmherzigen reden. Was Ritschl unter die Kategorie des Kontrastes bringt, möchten wir gerne als in der geschichtlichen Entwickelung begründet erkennen, als Fortschritt in der Gotteserkenntnis.

3. Der reine Begriff der „Gnade“ hätte Ritschl davor bewahren müssen, eine Annäherung der beiden Begriffe der Heiligkeit und der Bundestreue abzulehnen. In „Gnade“ sind beide Begriffe enthalten, freilich — wie sich dies von selbst versteht,

wenn ein Begriff den Inhalt von zwei anderen wiedergibt — beide nicht in ganzer Fülle. Vielmehr ist in dem Begriff „Gnade" der der Heiligkeit vorausgesetzt. Gnädig ist nämlich nur der, der höher steht als derjenige, dem die Gnade zuteil werden soll. Den Gedanken der Herablassung eines Wesens, das es um seinetwillen nicht nötig hätte, sich herabzulassen, setzt der Begriff der Gnade voraus. Der eigentliche Inhalt des Begriffs ist dann das, was das Gegenteil zu der einen Seite des göttlichen Wesens (nach Ritschl) ausmacht: die Barmherzigkeit, das Verhalten des Bundesgottes zu seinem Bundesvolk. Vielleicht ist für Ritschl der Gegensatz zwischen Heiligkeit und Bundesverhalten Gottes deshalb so groß geworden, weil er den für sein System durchschlagenden Gedanken des Bundes zu lax faßt, ein Umstand, dem eine Übertreibung der „Heiligkeit" nach der anderen Seite hin vielleicht entspricht. Es ist nicht ausgemacht, daß Ritschl sich bewußt war, daß בְּרִית die Satzung, das Gesetz heißt, daß in diesem Bunde Gott und Mensch nicht gleichberechtigt sind, daß es vielmehr an Gott allein lag, den Bund zu inszenieren, woran die Israeliten nie hätten denken können. Die deutsche Übersetzung verführt zu leicht hierzu. Wenn wir uns hier auf eine Begriffserklärung eingelassen, die wir heute haben, so ist das für die Mehrzahl freilich nicht zwingend, doch müßte Ritschl, der häufig mit unseren Begriffen damalige Begriffe erklärt, dieses Vorgehen anerkennen. Und wenn wir schon hier den Begriff der Bundestreue Gottes gestreift haben (dessen Behandlung wir uns für die prophetische Stufe vorbehalten haben), so hat uns die Aufstellung Ritschls dazu genötigt.

4. Daß Heiligkeit und Offenbarung Jahwes sich miteinander vertragen, folgert Orelli mit Recht daraus, daß beim Bestehen des Gegenteils der heilige Name Nonsens wäre; denn der Name Gottes ist die kurze Zusammenfassung für alles das, was Gott uns von sich wissen läßt, ist der offenbare Gott. Mag nun auch wirklich die Heiligkeit mehr die verborgene Herrlichkeit sein, während die Herrlichkeit die offenbare Heiligkeit ist (Baudissin), so sagt dieser geistreiche Satz selbst doch schon, daß Heiligkeit nicht, wie Ritschl will, absolute Zurückgezogenheit Gottes ist. Einen

völlig zurückgezogenen und sich Israel offenbarenden Gott, wie der heilige „Name" es erforderlich macht, kann man sich aber nicht wohl denken. Die jesajanische Wendung „der Heilige Israels" spricht, trotz der künstlichen Widerlegung Ritschls, in der Widerlegtes und Widerlegendes einander sehr ähnlich sehen und sich wesentlich durch die Wahl verschiedener Worte als Verschiedenes herausstellen (R. u. V. II, 92 c), gegen Ritschl, da ein Genetiv der Zugehörigkeit und ein Nominativ der Abgeschlossenheit nebeneinander unmöglich sind. Auf diesen jesajanischen Gottesbegriff werden wir bei der „prophetischen Stufe" noch zurückkommen.

5. Endlich wird uns Ritschls Polemik gegen ein Ineinander oder doch eine Approximation der Begriffe Heiligkeit und Barmherzigkeit von einer seiner Gesamtpositionen und von seiner Tendenz aus erklärlich, die er in Übereinstimmung mit den Bemühungen gegenüber dem Neuen Testament für seine Systematik durchführen möchte. Von Heiligkeit im Neuen Testament will er nämlich nichts wissen. Er berücksichtigt nur die vier Stellen, wo ἅγιος oder ἁγιότης (Apok. 4, 8. 1. Petr. 1, 15. 16. Ebr. 12, 11. Joh. 17, 11), nicht aber die, wo ἁγιάζειν oder ὅσιος und Bildungen von ὅσιος vorkommen. So kommt er zu dem Resultat, daß der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament unwesentlich sei — und das angesichts der Tatsache, daß das Vaterunser, das doch seine Synopse hat, die Worte enthält — noch dazu als erste Bitte: Geheiligt werde dein Name. Um nun den Gedanken, daß die Heiligkeit im Neuen Testament eine Nebenrolle spielt, glaublich zu machen, wird der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament, aus dem Ritschl mit Recht ihn erklären zu müssen glaubt, — sit verbo venia — auf den Isolierschemel gesetzt, so daß er für „die wenigen" Stellen des Neuen Testamentes außer Frage bleibt. So wird nach Ritschl schon in den paar Stellen des Alten Testamentes, die die Blüte der Religion Israels bezeichnen, der Begriff der Heiligkeit abgestoßen, ohne daß Ritschl dabei bedenkt, (Orelli), daß nicht diese Heiligkeit abgestoßen wird, daß vielmehr die Sündenschuld und Unreinheit des Menschen abgestoßen werden soll. Der heilige Gott steigt nicht zu den Menschen herunter

und läßt sie auf ihrer Stufe, sondern er sucht sie auf seine Höhe zu erheben. Der Gottesbegriff macht keinen Rückschritt, vielmehr macht die Gotteserkenntnis einen Fortschritt.

Haben wir Den in allgemeinen Umrissen kennen gelernt, dem wir uns verbindlich und verschuldet fühlen, haben wir Den kennen gelernt, dessen Heiligkeit d. h. Göttlichkeit uns die Wunde des Schuldgefühls beigebracht, von dem aber auch allein Heilung dieser tiefsten Wunde zu erhoffen ist — denn nur die Eisenspäne der Lanze, die uns schwere Gewissensschläge verursacht hat, können, in die Wunde gestreut, Genesung bringen —, so gehen wir jetzt zu der Besprechung der einzelnen Perioden in der angegebenen Weise über, doch so, daß wir den ersten Teil dieser Erörterung der ersten Periode an das bisher Gesagte anknüpfen; und zwar wird der bei der „Heiligkeit“ nötige Gesichtspunkt, daß die Entwickelung überhaupt berücksichtigt würde, zufolge der Verwandtschaft des Begriffes „Zorn Gottes“ mit dem der Heiligkeit auch hier Platz greifen, ehe wir uns spezieller auf die erste Stufe als solche konzentrieren können.

Indem wir in folgendem von dem Zorn Gottes, seiner Voraussetzung, der Sünde, und der daraus erwachsenden Notwendigkeit der Sündenvergebung handeln, sprechen wir unserer Disposition gemäß wesentlich von dem, was auf seiten Gottes liegt, damit die Schwierigkeit und Notwendigkeit der Sündenvergebung und die Art ihres Zustandekommens deutlich werde.

Ohne uns mit den vier mehr dogmatischen und auf dem Interesse am Neuen Testament sich aufbauenden Auffassungen, die Ritschl ablehnt, zu befassen, stellen wir kurz die drei resp. vier Thesen auf, die Ritschl verfechten will.

1. Der Zorn Gottes unterscheidet sich vom Haß, von welchem letzteren nicht die Rede sein kann,

  a. dadurch, daß der Zorn ein Affekt, etwas Vorübergehendes ist, und
     daß der Haß eine Gesinnung, etwas Bleibendes ist;

  b. dadurch, daß der Zorn bei einzelnen Betätigungen der Sünde, also — ut ita dicam — bei Vorübergehendem ausbricht (1a).

während der Haß dem ganzen sündigen habitus des Menschen gilt.

2. Der Zorn hat Lebensvernichtung zur Folge.

3. Der Zorn ist nur da, wo Abfall vom Bunde ist, oder doch wo durch fremde Elemente der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, beeinträchtigt wird.

Alle vier Thesen muß Ritschl aber mehr oder weniger selber einschränken (die Einschränkung zur vierten These haben wir sogleich in die These mit aufgenommen); nur daß er diese Einschränkungen und Abweichungen immer bloß als solche anerkennt, die seine These als Ausnahme bestätigen, und nicht zugibt, daß sie seine einfachen (weil einseitigen knappen) Thesen in dem Grade modifizieren, daß es gar nicht mehr die alten sind. Andere, die wie Orelli sich durch ein System nicht gebunden wissen, können dann die Abweichungen so hervorheben, daß die Thesen doppelt gewagt erscheinen. Es ist aber nicht selten bei Ritschl der Fall, daß er zäh an kühnen Thesen festhält, wenn er sie auch selber einschränkt. In der Enge des Blickes auf das geschlossene System kommt ihm minderwertig vor, was den Charakter der Gleichberechtigung an sich trägt.

Ad 1. Daß der Zornesausbruch nicht nur als Affekt erscheint, sondern auch einen Vorsatz Gottes bedingt, muß Ritschl selbst zugeben, wenn er auf die durchaus nicht sporadisch auftretende Idee „des Tages des Zornes“, des Gerichtstages sieht. Setzt der Zornakt aber einen Entschluß Gottes voraus, so handelt sich's nicht oder sicher nicht nur um einen leidenschaftlichen Affekt, sondern um eine lange vorher überlegte Tat.

Ad 2. Wird ferner überhaupt ein Gerichtstag festgestellt, an welchem über alle Sünden der Menschen geurteilt werden soll, so ist der Zorn Gottes nicht mehr ein Akt, der nur bei momentanen Vergehungen eintritt.

Ad 3. Und drittens zu behaupten, daß Lebensvernichtung ursprünglich mit dem Zornesausbruch verbunden ist, hat Ritschl a priori kein Recht, da ihm (nach unserer Meinung) ein richtiges Verständnis über das Früher und Später aus dem Grunde abgeht, daß er nicht auf dem Standpunkt der Grafschen Hypothese

steht. (Ritschl, R. u. V. II, 196.) Aber auch abgesehen davon — Ritschl muß auch hier Einschränkungen machen und zwar für Stellen wie Deut. 29, 27. Jes. 10, 5.6 ff. Diese Einschränkungen sind sehr berechtigt. Anstatt nun aber in ihnen etwa eine Fortentwickelung zu entdecken, werden diese Stellen als Ausnahmen von der Regel hingestellt, die durch jene nicht erschüttert werde. Als ursprünglich bezeichnet Ritschl hierbei, wie Orelli sagt, das, was besonders auffällig und augenscheinlich für das weniger tief angelegte Volk ist, d. h. die Erscheinung der Lebensvernichtung bei dem Eintreten des Zornes Gottes. Daß der Zorn — und damit gehen wir positiver vor — ursprünglich ein reiner Anthropopathismus ist, in dem ein Tun Gottes begriffen werden soll, das den, der dem Wesen und Willen Gottes nicht entsprochen hat, schädigt, ist wohl richtig. Dabei mag man — vergleichbar der Benennung der heidnischen Götter als neidischer Wesen — Jahwe einen Namen beigelegt haben, der, auf Menschen angewandt, im großen und ganzen Ehrendes nicht in sich schloß. Den Begriff „Zorn“ hatte man nun aber einmal, und bei zunehmender Vertiefung des Gottesbegriffes versuchte man, in das „Zürnen Gottes“ ein der gewachsenen Gotteserkenntnis entsprechendes berechtigtes Prädikat zu verlegen. Man wandte so das Wort Zorn an, um den Eindruck, den Gott bei der auch von den Menschen gefühlten und erkannten Störung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott haben muß, auszudrücken, ohne ein neues Wort für die vertiefte Vorstellung einzubürgern. Die Schwierigkeit, die eine Begriffsbestimmung des Zornes Gottes mit sich bringt, ist nicht eine selbständige, sondern all den Schwierigkeiten zu subordinieren, die in allen Anthropomorphismen liegen. Der Mensch ist für den Menschen das Höchste und Beste, das er auf Erden kennt, und das Beste ist ihm so eben gut genug, um es auf das, was er über sich erhaben fühlt, anzuwenden. Doch nicht alle Eigenschaften der Menschen wenden wir auf Gott an, sondern nur das, was wir vermöge unserer sittlich-religiösen Erkenntnis als Bestes in uns erkennen. Doch ist das schon eine höhere Stufe der Entwickelung, und auf früheren Stufen, d. h. bei geringerer Schärfung des Gottes- und des Selbstbewußtseins

wandte man auch mindestens gemischte und zweifelhafte Epitheta auf Gott an. Ein Gemisch ist selbst heut noch der Zorn. Wenn wir von dem Zürnen eines Wesens hören, können wir noch nicht wissen, ob von einem leidenschaftlichen unberechtigten oder von heiligem berechtigtem Zorn die Rede ist. Doch wie gesagt, liegt die Vermutung nahe, daß der „Zorn“ ein einfacher Begriff war, daß er aber in der Kontinuität mit der steigenden Gotteserkenntnis auf Kosten der Durchsichtigkeit und Klarheit zu einem Begriffe geworden ist, der in malam, aber auch in bonam partem ausgelegt werden kann.

4. Wie endlich Ritschl limitieren muß, um die vierte These aufrechtzuerhalten, zeigt Orelli deutlich. Besonders bedenklich wird die Subsummierung aller Gedanken des Alten Testaments unter den Bundesbegriff oder Ausscheidung der heterogenen Vorstellungen (d. h. des Zornes, welcher, da er zum Bundesbegriff, zu dem er nach Ritschl passen müßte, wenn er überhaupt brauchbar sein sollte, nicht paßt, mithin überhaupt mit dem Bann belegt wird) bei Gen. 3, wo vom Sündenfall berichtet wird, also vom Bunde — so schließt Ritschl — noch nicht die Rede sein kann. Da Ritschl nun den Zorn Gottes nur da anerkennt, wo vom Bundesabfall die Rede ist, so kann hier Gen. 3 unmöglich vom Zorne Gottes gehandelt werden. Das einzige, was seine Aussage stützt, ist dies, daß der Zorn Gottes dort nicht ausdrücklich erwähnt wird. Alles andere spricht gegen seine Fassung, das letztgenannte aber noch nicht für, sondern nur nicht gegen ihn. Zunächst macht sich Ritschls Kritiklosigkeit gegenüber dem Alten Testament in Einleitungsfragen geltend. Um dies nicht nur stets Behauptung bleiben zu lassen, wollen wir diesen konkreten Fall besprechen. (R. u. V. II, 129.) Wenn ich die Bibel lese, wie sie vorliegt, dann ist freilich Gen. 1 das erste, dann ist freilich Gen. 1 vom Bund noch nicht zu reden. Doch Gen. 1 gehört P an, P aber steht am Schluß der Entwickelung.

Das Früheste ist das Bundesbuch; dessen Voraussetzung und Inhalt aber ist, wie schon der Name sagt, der Bund. Also ist das Wissen um den Bund das Wissen des Verfassers von PC, ja

auch des Verfassers von JE (Gen. 2). Also ist der Bund im Bewußtsein des Verfassers von Gen. 3; wenn er nun auch (um äußerlich den Gang der Ereignisse richtend zu gestalten) den Begriff des Bundes vermied, so mußte oder konnte doch der Begriff des Zornes, der ja eintreten soll, wo nicht Bundesgewißheit ist, da stehen. Er steht aber nicht da, also stehen Bund und Zorn nicht in dem von Ritschl behaupteten Verhältnis. Der Kern dieses Beweisversuchs liegt darin, daß der Verfasser von Gen. 3 das Bewußtsein vom Bunde, in dem er schrieb, nicht zu verleugnen brauchte. Doch hat dieser Versuch nur Wert im Zusammenhang anderer Belege. Wenn er nur zeigt, welch ein Unterschied in der Beurteilung biblisch-theologischer Fragen entsteht, wenn die Einleitungsfragen verschieden beantwortet werden! — Ritschl denkt bei seiner These ferner nicht an Gen. 18,30. 32, wo Abraham spricht: „Mein Herr, zürne nicht, daß ich noch einmal rede". Dabei ist nicht vom Bundesbruch zu sprechen, und doch bringt diese Bitte eine Aussage über Gottes Zorn. Ist aber, um Nr. 1 und Nr. 2 zu verbinden, hier der Zorn Gottes an die Idee des Bundes nicht gebunden, so braucht auch Gen. 3 nicht vom Bunde zu handeln (im Sinne Ritschls, ohne Benutzung der ersten, das Vorhandensein des Bundes im Bewußtsein des Verfassers von Gen. 1 annehmenden Ausführung) und kann doch vom Zorne Gottes die Rede sein. In einem quasi unbewachten Moment gibt Ritschl selbst zu, daß die Vorstellung vom Zorn sich auch ohne Bundesgedanken findet, nämlich, wenn er sagt, daß „alle spezifischen Sünder dem Zorngerichte Gottes verfallen sind". Was speziell Gen. 3 angeht, so ist — und das ist der dritte Gegengrund — freilich nicht vom Zorn direkt, doch aber von der „Vermittelung des göttlichen Zornes" die Rede. Endlich bringt Orelli noch ein geistreiches Argument gegen Ritschls These, daß Zorn nur da ist, wo Bundesbruch ist, das auf der Kombination von Ps. 90, 3—10 und Gen. 3 beruht. Ist es schon ein ungünstiges Präjudiz, das man hat, wenn man Ritschl auf Ps. 90 gar nicht eingehen sieht, so ist durch folgenden Gedankengang vollends gegen ihn entschieden. Ps. 90 wird die Kurzlebigkeit des Menschen auf Gottes Zorn zurückgeführt. Sollte nun Gen. 3 die Todeswürdig-

keit, das größere Übel im Vergleich mit der Kurzlebigkeit des Menschen, vom Zorn Gottes ausgeschlossen sein?

Um sogleich hier, wo wir von der Unzulänglichkeit des Bundesbegriffes als eines Grundbegriffes des Alten Testamentes und der Systematik reden, wie ihn Ritschl hat mit teilweiser Drangabe der gut biblischen Begriffe der Heiligkeit und des Zornes Gottes, anzuführen, woher er diesen Gedanken genommen hat, so ist's Num. 15 (vgl. Levit. 5), wo von Sünden mit erhobener Hand und den unabsichtlichen die Rede ist. Hier wird der Grundsatz aufgestellt, daß nur die Sünden בִּשְׁגָגָה vergebbar sind, und daß sie vergeben werden, wenn die vorgeschriebenen Opferbedingungen erfüllt werden; daß dagegen die Sünden, die בְּיָד רָמָה begangen sind, den Zorn Gottes, genauer die Austilgung aus den Volksgenossen nach sich ziehen. Ritschl will nun, abgesehen von der eschatologischen Bedeutung des Zornes Gottes, die ihm fürs Neue Testament besonders wichtig wird, nur in diesem Zusammenhange, d. h. wo von Bundesbruch die Rede ist, den Zorn Gottes angewendet sehen. Unsere Polemik ist eine doppelte — je nach der Voraussetzung. Einmal können wir Num. 15 als Ausgangspunkt keineswegs billigen; dann aber, selbst wenn wir ihn billigten, braucht Ritschl noch längst nicht im Recht zu sein. Ad 1. Num. 15 ist nur ein Grundsatz, ein nur hier ausgesprochener Grundsatz, der noch dazu der Verwirklichung vergeblich geharrt hat. Denn Levit. 5 sind Opfer innerhalb des Bundes für Sünder geboten, die nicht aus Versehen, sondern bewußt gesündigt haben. Wenn ich mich „gegen Jahwe veruntreue" (5, 20 ff.), meinen Nächsten übervorteile, ihn beraube, wenn ich einen falschen Eid schwöre, so sind das wahrlich Sünden, die mit erhobener Hand begangen werden, und doch finden sie, wenn die Bedingung des Schuldopfers erfüllt ist, ihre Vergebung. Das dürfte nach Num. 15, 22. 23 nicht der Fall sein. (Mindestens so lehrreich ist die Mißachtung des Grundsatzes Num. 15 im unmittelbar darauf folgenden Abschnitt Num. 16, wo die Korachiten opfern [V. 7], freilich auch ihre Strafe finden.) Wenn Ritschl so gerne mit „den sekundären Quellen" operiert, auf die er nichts gebe, so haben wir hier Grund, von einer sekundären

Quelle zu reden, noch dazu, da wir uns ein anschauliches Bild über die Entstehung derselben machen können. Die gleiche Behandlung von schwerer Unsittlichkeit und leichter Unreinheit hatte auf viele einen Einfluß, der gegen das Schuldgefühl abstumpfen mußte. Da besann man sich und suchte das Gefühl für den Unterschied zwischen sittlicher und sinnlicher Verschuldung zu schärfen, indem man für gewisse, also die vorsätzlichen Sünden, die kappara ausschließen wollte.

Ad 2. Aber gesetzt auch, Num. 15 hätte die Bedeutung, die Ritschl ihm beimißt, hat er dann recht? Nicht einmal dann. Wie nennt Ritschl denn das, was Gott bestimmt, Opfer zu fordern? Welcher Gesinnung Gottes schreiben die Menschen nach ihm die Forderung der Opfer zu? Oder anders gewandt, wie nennt er das, was die Menschen, die sich Gotte verpflichtet fühlen, ihm Opfer zu bringen veranlaßt? Ich meine, man könnte vom Zorne Gottes auch da reden, wo Sühnegebräuche gefordert werden, vom Zorn Gottes innerhalb des Bundesverhältnisses und nicht bloß da, wo es sich um Ausscheidung aus dem Bunde handelt. Diese Erwägung ist um so berechtigter, als Num. 15 weder bei den unvorsätzlichen noch bei den vorsätzlichen Sünden vom Zorn Gottes die Rede ist. Hat Ritschl Gen. 3 die Tat des Zornes Gottes bei der Austreibung aus dem Paradiese geleugnet, weil vom Zorne Gottes nicht ausdrücklich die Rede war, wie will er hier, wo vom Zorne Gottes nicht gesprochen wird, mit dem Begriff des Zornes kommen und mit Begehung einer traurigen Inkonsequenz darauf seine ganze Theorie aufbauen? Wir reden aus dem Gedanken Ritschls heraus, wir selbst haben ja oben Gen. 3 den Zorn Gottes doch gefunden, ohne ihn genannt zu sehen. Ritschl indes hat sich durch die Exegese von Gen. 3 hier dieser Möglichkeit beraubt. Wir meinen, entweder auf die eine oder die andere der beiden Bestimmungen betreffs der unabsichtlichen und absichtlichen Sünden, oder auf beide muß der Begriff des Zornes Gottes angewandt werden. Entweder weist man mit Ritschl den Zorn Gottes aus dem Bundesverhältnisse heraus und hält ihn nur für angebracht, wo es sich um die Herausweisung aus dem Bunde handelt, oder man nimmt ihn für die For-

derung der Opfer in Anspruch. Da man dann aber keine Bestimmung der göttlichen Eigenschaft für die Ausscheidung aus dem Bunde — bei der zweiten Möglichkeit — übrig behält, so dürfte die dritte Möglichkeit das meiste für sich haben, daß beide Male ein Zorn Gottes, d. h. eine fühlbare Reaktion göttlicher Heiligkeit im Fall der Sünde und Unreinheit, zu denken ist als Grund der beiden Aufstellungen Num. 15, nur in verschiedenem Grade, der der Verschiedenheit der Schwere der Sünde entspricht. Der Einschränkung ist nur hinzuzufügen, daß der Zorn Gottes für den ersten Fall in den allgemeinen Begriff der Heiligkeit umzusetzen sein wird, die hier nicht so nachhaltig reagiert wie im Falle der absichtlichen Sünden. Das würde Ritschl nicht zugeben, da er Zorn nur für den zweiten Fall annimmt, also auch Heiligkeit nur für diesen Fall. Er müßte in der Forderung der Opfer das Handeln des bundestreuen Gottes sehen, und so würde er vielleicht die oben gestellten Fragen beantworten, während wir sagen: Es ist die Heiligkeit Gottes, die das fordert, von der, wie wir sahen, die Bundestreue nicht in Ritschls Weise zu trennen ist; und auf seiten des Menschen ist es Wissen um diese Heiligkeit Gottes. Doch würde Ritschl mit der Barmherzigkeit, die die Möglichkeit schafft, daß man durch Opfer ihm wieder naht, eine Barmherzigkeit haben, die ohne den Begriff der Heiligkeit gar nicht zu denken ist, wogegen er sich gerade wehrt (vgl. Martensen, Dippel). Denn der Gott, der bei unvorsätzlichen, sozusagen verborgenen Sünden eine feierlichste restitutio in integrum fordert, ist nicht nur der Gnädige, sondern auch der Heilige. Oder wenn wir uns an einen oben besprochenen Punkt halten, das ist der Gnädige, da im Begriff des Gnädigen der Gedanke des im Grunde Unnahbaren, Heiligen vorausgesetzt wird.

Weiter! Wenn Ritschl ein Merkmal des Zornes Gottes dahin angegeben hat, daß er sich auf einzelne Betätigungen der Sünde hin rege, so entsteht die Frage: Verhält sich Gott anderen Sündenarten als sündigen Einzelbetätigungen gegenüber gar nicht? Reagiert er nur gegen Tatsünde? Ist Gott nicht ein Gott der Herz und Nieren prüft (Ps. 7 u. oft)? Trifft nun also Tatsünden der Zorn Gottes, Tatsünden, die die Austilgung aus dem

Bunde zur Folge haben müssen: die Sünden, die die Opfer fordern, sind das etwa nicht Tatsünden? Müßte nicht also der Zorn Gottes sich auch auf sie erstrecken? — Ferner! Die Tatsünden sind nicht unbedingt die schwersten Sünden, die sündige Gesinnung ist verwerflicher! Trifft der Zorn, die schwerere Strafe, aber nur Tatsünden, müßte nicht für die schwerere Sünde noch eine schwerere Strafe da sein? Muß nicht also das Gebiet des Zornes oder doch der Heiligkeit sich schon auf die Sünden בִּשְׁגָגָה beziehen? — Kann sich Ritschl Tatsünden denken, die mit der schlechten Gesinnung nichts zu tun haben? Seine Auffassung vom Zorn legt die Frage nahe: Weiß er nicht, daß die einzelnen Sünden nichts sind als die glimmenden Funken, die einem zwar mit Asche bedeckten, innerlich aber noch durch und durch glühenden Aschenhaufen oder Krater durch irgendwelchen Anlaß entfliegen?

Ehe wir diese für Ritschls System überaus wichtige Stelle verlassen, seien zur Rechtfertigung und Anerkennung noch zwei allgemeinere Bemerkungen gestattet.

Ritschl gehört im Gegensatz zu neueren Dogmatikern noch zu denen, die sich strikter an das Wort der Schrift gebunden wissen als an eine Größe, die man auch ausdrücklich berücksichtigen muß. Aus diesem Gesichtspunkte heraus sucht er das Neue Testament aus dem Alten Testament zu verstehen und sein System auf beiden aufzubauen. Was das Taufbecken in der Vorhalle des Merseburger Domes mit seinen Aposteln, die auf den Schultern der Propheten sitzen, was das Portal des Bamberger Domes mit seinen „auf den Schultern der Propheten stehenden“ Aposteln massiv ausdrücken, hat Ritschl hier zu einem methodischen Grundsatz seines geschlossenen Systems gemacht. Dies „Daß“ ist ihm sehr hoch anzurechnen. Jedoch das „Wie“ der Behandlung und Durchführung dieses Prinzips ist derart, daß die jetzige kühle Position und Gleichgültigkeit dem Bibelwort gegenüber sich aus ihr erklärt.

Das zweite, was damit zusammenhängt und geeignet ist, Ritschls Einseitigkeiten und sein Generalisieren zu begreifen, ist die gerade aus einem solchen verfehlten Versuche her orleuchtende Erkenntnis

daß ein in allen seinen Gliedern einheitliches System unmöglich allen Worten der Schrift gerecht werden kann, daß man nur eins von beiden vermag, entweder ein System mit dem Verzicht auf allseitige Schriftgemäßheit oder eine historische Entwickelung, die dann natürlich kein System ist, geben. Der Grund dafür liegt in der Begriffsverschiedenheit von Systematik und Geschichte. Da nun die Bibel stets weit davon entfernt ist, zu dogmatisieren, vielmehr infolge der aus den verschiedensten Zeiten stammenden Schriften die Veranlassung zu geschichtlicher Betrachtung gibt, so liegt es nur im Wesen der Sache, wenn man lieber die Systematik zugunsten der Geschichte aufgibt, als daß man die Systematik auf Kosten der Geschichte behandelt. Oder wenn denn einmal ein System geschaffen werden soll, dann mit dem runden Bekenntnis, daß man eine volle Kongruenz zwischen Dogmatik und Neuem Testament nicht herstellen kann. Nach alledem ist die biblische Theologie die Wissenschaft, die auf Grund der Entwickelung der Anschauungen der Schrift zu einem dogmatischen Verständnis verhelfen kann. Wenn Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion“ das Wesen der Systematik so anschaulich macht: „Man nimmt am Sternenhimmel beliebige Sterne zusammen und gibt ihnen einen gemeinsamen Namen; doch ebenso gut wie ich diese Wahl getroffen, kann ein anderer eine andere Wahl treffen, und beide sind in relativem Recht“, so ist damit das Willkürliche und das Approximative, das jeder Dogmatik eignet, ausgesprochen. Wenn diese Bemerkungen auch nur indirekt hierher gehören, so sind sie vielleicht bei einer Abhandlung, die sich mit der Dogmatik unseres größten Dogmatikers fortwährend zu beschäftigen hat, nicht ganz überflüssig.

Um endlich die anläßlich der Besprechung des Zornes angeregte Frage nach dem Bunde, den Ritschl mit aller Exklusivität geltend macht, abzuschließen, so kann man wohl vergeblich darüber nachdenken, wie er sich bei einer solchen Stellung, bei der er den Bundesbegriff zum Oberbegriff seines Systems macht, zu dem Gedanken des absoluten Monotheismus und des damit zusammenhängenden Universalismus verhält. Alles, was innerlich noch nicht oder nicht mehr zum Bunde gehört, wird

draußen gelassen. Es bildet sich eine größere Sekte von Jahweheiligen, die sich so ummauert, daß kein Fremder über die Mauer hinwegsehen kann. Und der Gott dieser Gemeinschaft soll der Gott Himmels und der Erde sein, soll der Gott sein, dessen Liebe größer ist als Mutterliebe?! Wenn man im alltäglichen Leben einem Freundespaar begegnet, von denen der eine dem anderen in dem Maße zusagt, daß beide gegen alle anderen an sie Herantretenden völlig abgeschlossen sind, so wirft man ihnen mit Recht dies Benehmen tadelnd vor. Dem Volke Israels müßte man dann einen analogen Vorwurf machen.

Der Zorn Gottes also, um damit spezieller auf die *erste Stufe der Entwickelung*, die durch diesen Begriff besonders beherrscht ist, im folgenden einzugehen, ist es, der auf dieser naiven Stufe wie etwas Unberechenbares hereinbricht. Wenn Ritschl mit der Auffassung der Heiligkeit und des Zornes Gottes als einer naturelementgleich sich entladenden Erscheinung irgendwo im Rechte ist, so hier auf der Stufe von JE. Hier kommt der Mensch noch am ehesten nicht als Sünder, sondern als endliches Wesen in Betracht, das sich vor Gottes Zorn zu schützen hat. Die Verwendung von schützen, wie Ritschl כִּפֶּר gefaßt wissen will, kann hier noch nicht eigens besprochen werden, da sie erst für die spätere d. h. die gesetzliche — freilich *Ritschls höchste* — Stufe mehr Bedeutung gewinnt. Nach JE darf man freilich *Gott* nicht *schauen*, ohne zu sterben. Doch braucht die Kreatürlichkeit des Menschen nicht der Grund dafür allein zu sein; die Sündhaftigkeit kann auch damit gemeint und angedeutet sein. Jedenfalls ist Ritschl, der immer nur die gesetzlichen Stücke stehen lassen will, sehr im Unrecht; und es ist eine besondere Ironie, daß er aus JE eine Anschauung entlehnt, um sie in den Zusammenhang seiner gesetzlichen Auffassungen zu stellen. Innerhalb dieser ältesten Stufe kann man wiederum eine *dreifache Entwickelung* konstatieren. 1. Dem Zorne Gottes, der als ein unhaltbarer Zustand resp. Akt nicht lange unberücksichtigt bleiben kann, muß irgendwie entgegengewirkt werden, und zwar — das ist die Auffassung, in der der Zorn Gottes am elementarsten ererscheint — zuerst dadurch, daß *der Schuldige selbst* der

Vernichtung preisgegeben wird. 2. Ein Fortschritt ist es dieser Auffassung gegenüber, daß der Zorn abgestellt werden kann durch die Vernichtung eines anderen; kann man doch hier schon von der Idee der Stellvertretung reden. Doch wie wenig gnädig dieses Gewähren von Stellvertretung, die Vernichtung eines anderen ist, zeigt eben „die Vernichtung“. Die Stelle Ex. 32, 32—33 kann uns diese beiden Unterabteilungen in ihrem Verhältnis zueinander klar machen. „Nun bitte, vergib ihnen doch ihre Sünde! wo nicht, so streiche mich doch lieber aus dem Buche, das du führst“, bittet Moses. Jahwe antwortet: „Wer sich irgend gegen mich verfehlt (NB. contra Ritschl: nicht, wer ein Mensch, sondern wer ein sündiger Mensch ist), den streiche ich aus meinem Buche.“ Den Standpunkt, den Jahwe hier geltend macht, fanden wir als frühesten auf dieser Stufe. Er lehrt uns für den zweiten, daß jede Stellvertretung schon als Gnade gewertet werden muß. Das ist jedoch eine Stellvertretung, die der Zorn Gottes diktiert. Inwiefern aber wirkliche Gnade schon hier vorliegt, zeigt nicht nur dieses strenge Rechtswort Gottes selbst, sondern auch die Bitte des Moses. Denn (ad 1) dies ist doch in dem wuchtigen Worte Gottes die Voraussetzung, die sogar Moses schon in sein religiöses Bewußtsein aufgenommen hat, daß jeder von vornherein erst einmal in seinem Buche drinsteht, daß also die Initiative schon nach dieser Stufe doch von Gott ausgeht, und Gott nicht, wie Ritschl will, der Erhabene ist, dessen Aufmerken auf die Menschen diese selbst erst durch Opfer erregen müssen, um sich durch sie gleichzeitig vor dem majestätischen Blicke Jahwes zu „schützen“. Und (ad 2) auf diese Gnade weist auch die Fürbitte Mosis, ohne daß Opfer damit verbunden wären. An beide Momente werden wir noch anzuknüpfen haben. Hier nur der Hinweis, daß schon auf dieser Stufe das Gebet solche große Rolle spielt. Die Vorstellung jedoch, daß einer vernichtet werden muß, liegt doch noch in dieser Stelle: Moses will (vgl. Röm. 9, 3 Paulus) für sein Volk von Gott geschieden sein. Um nun in concreto diese zweite Klasse der ersten Stufe zu belegen, so sei einmal auf 2. Sam. 21, 1—14, dann auf Deut. 21, 1—9 hingewiesen. Wenn wir die zweite Stelle hier mitbesprechen, so

liegt dies an der Gleichheit des Stoffes, den beide behandeln, und mag zugleich als Beleg dafür dienen, daß sich Entwickelungen von Anschauungen nicht auf Jahr und Tag fixieren lassen, daß vielmehr die Grenzen dabei fließende sind.

Das ganze Volk wird nach der ersten Stelle von einer Hungersnot heimgesucht, weil auf dem Hause Sauls eine Schuld gegenüber den Gibeoniten liegt. Nachdem das Orakel den Grund der Hungersnot ergeben, werden sieben aus Sauls Hause den Gibeoniten preisgegeben, da sich diese demgemäß, daß die Entscheidung und der eventuelle Verzicht in ihrem guten Willen lag, mit einer Geldbuße nicht begnügten. Die Strafe besteht vielmehr in Aussetzung, einer Form der Hinrichtung, um das noch ungerochene Blut zu „bedecken".

Deut. 21, 1—9 soll das unschuldige, frevelhaft vergossene Blut eines von einem Unbekannten Erschlagenen bedeckt werden. Die dem Erschlagenen zunächst liegende Ortschaft hat eine junge Kuh stellvertretend hinzurichten, und zwar zum Zeichen dafür, daß hier nicht vom Opfer die Rede ist, in einem Tal mit nie versiegendem Wasser. Bei aller Ähnlichkeit beider Stellen ist der Fortschritt doch nicht zu verkennen. Während die erste Stelle Menschen fordert, so diese zweite nur ein Tier.

Von Opfer ist Deut. 21, 1—9 nicht die Rede; dasselbe sahen wir bei Ex. 32, 30 ff. Die Opfer spielen in der Tat keine große Rolle auf dieser Stufe. Sie werden gebracht, und man genügt damit einem frommen Brauch. Eine Stelle könnte man dafür anführen, daß auf menschliches Tun Gewicht gelegt würde, d. h. auf Opfer, nämlich 1. Sam. 3, 14 (eine Stelle wohlgemerkt, mit der sich Ritschl abmühen muß, um seine Theorie von der Kreatürlichkeit des Menschen im Gegensatz zur Sündhaftigkeit zu halten). Da heißt es: „Die Schuld der Familie Elis soll weder durch Schlachtopfer noch durch Opfergaben (das ist alles, was die alte Zeit an Opfergaben kennt) jemals gesühnt werden." Es sieht fast so aus, als kämen die Opfer als Mittel, Gott umzustimmen, in Betracht. Daneben steht 1. Sam. 26, 19, wo es heißt: „Hat etwa Jahwe dich (Saul) gegen mich (David) aufgereizt, so mag er Opfer zu riechen bekommen; wenn aber Men-

schen" usw. Wir befinden uns hiermit in einem dritten Stadium dieser ersten Auffassung, daß nämlich ein an sich unzureichendes Mittel, das nun einmal als zureichend nach der Tradition gilt, als zureichend angesehen wird, um dem göttlichen Zorne Einhalt zu tun. — Alle drei Stadien zeigen eine Nuancierung des „Zornes Gottes". Das spricht a priori gegen Ritschl. Wenn innerhalb einer Gruppe die verschiedensten Variationen eines Begriffes sich ergeben, dann ist Einfachheit im Sinne von Einseitigkeit zu verstehen, und zwar der Einseitigkeit, eine der vielen stamina herauszugreifen und zur Basis zu machen. — Man mag sich billig fragen, wie das Besprochene zur Sündenvergebung gehört. Wenn wir den Zorn Gottes, wenn auch immer mehr zugespitzt und verfeinert, als Grundbegriff dieser Stufe ansehen, so scheint für Sündenvergebung kein Raum. Doch liegt in dem Fortschritt vom Zorn Gottes, der volle Genugtuung durch den Tod des Frevlers wünscht, der womöglich darin noch nur eine unumgängliche Konzession der Forderung, daß jeder gottgemäß leben müsse, sieht, durch die Idee der Vernichtung eines anderen hindurch bis zur huldvollen Annahme des vom Zorn geforderten Opfers — der Gedanke der Sündenvergebung.

„So mag er Opferduft riechen", hieß es 1. Sam. 26. Das führt uns auf die Vorstellung von Opfer und vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die in dieser Periode lebt, und in keiner der folgenden Perioden ausgestorben ist. Es ist die Vorstellung der Speisedarbietung, deren Grund das Gefühl der Unwürdigkeit und Dankbarkeit ist. Es ist eine naive, doch nicht niedere Stufe, wenn „das Essen und Trinken vor Jahwe", wenn die Tischgenossenschaft mit Gott [1]) dem König, dem man huldigen muß und vor den man nicht mit leeren Händen kommen will (1. Sam. 16. Ex. 23, 15; 34, 20 [Deut. 16, 16]) das Wichtigste ist. Hier haben wir das positive Gut — die Gemeinschaft mit Gott —, in dessen Besitz man zu gelangen suchte; die dritte Periode bleibt mehr oder weniger bei dem Negativen der Sünden-

1) Tischgenosse des Königs zu sein, ist hohe Ehre. Meribaal wird von David um seines Vaters Jonathan willen an des Königs Tisch geladen, 2. Sam. 9. 1. Reg. 2, 7. Größere Ehre ist's, wenn man Tischgenosse Gottes ist.

vergebung stehen, bringt wenigstens dies in den äußeren Formen mehr zum Ausdruck. 1. Sam. 26 ist's Fett, das man Jahwe anbietet. Besonders ist's das Blut, das Jahwe die wohlgefälligste Gabe ist. Auch das Salz, das die Opfer salzt, hat den Sinn, daß das Opfer als eßbar und schmackhaft gelten soll. Es ist ein schöner Gedanke, den die Institution, „das Rückgrat der Geschichte", für alle Zeiten erhalten hat, daß man Jahwe einmal bei sich zu Gaste sehen möchte. Wenn unser vielleicht häufigstes Tischgebet lautet:

„Komm, Herr Jesu, sei unser Gast,
Und segne, was du uns bescheret hast",

so könnte mutatis mutandis der Israelit dieser Zeit ebensogut gebetet haben. Man bittet den Gott zu Gast, bei dem man so oft zu Gast gewesen, ja bei dem man zu Gast ist, während man ihn zu Gast geladen hat. Man kann eine Inkonzinnität in diesem Worte finden; man kann aber auch annehmen, daß der Vers durchdacht und überlegt ist. Ein Bild verdeutlicht uns dies. So mag ein armes Mütterchen, das täglich in einer wohltätigen Familie zu Mittag ißt, es sich vielleicht an ihrem Geburtstage zur besonderen Ehre, Freude und Dankbarkeitsäußerung anrechnen, sie, die es sonst bewirten, nun ihrerseits einmal bei sich zu Tisch zu sehen. Und es wäre vielleicht ebenso unrecht, dem Menschen, der noch nicht auf der höchsten Stufe der Auffassung steht (vorprophetische Zeit), jene Opfer zu verbieten, wie es lieblos und hart wäre, wollte man dem Mütterchen diese Wonne des Gebenkönnens nehmen — etwa mit dem Hinweis, daß sie zu ihrer gegenwärtigen Bewirtung nur dadurch fähig wäre, daß sie durch ihr Bewirtetwerden in den früheren Fällen das Nötige zur jetzigen Bewirtung erübrigt habe.

Wie sehr die Idee der Speiseanbietung den Israeliten in Fleisch und Blut übergegangen ist, möge noch Gen. 4, 4. Richt. 6, 19; 13, 19. Jes. 1, 11 beweisen.

Schon in dieser Periode stoßen wir auf einen Faktor, dem wir Ex. 32, als wir von der Fürbitte Mosis sprachen, begegneten, auf das Gebet. Man hat das Gefühl, daß es nicht angebracht sei, zu opfern, solange man sich noch unter dem Zorne

wisse. Die Bitte und Fürbitte, das Segnen der Speise geht dem Opfer voran. Wollte man den Maßstab der levitischen Zeit einmal hieran anlegen, so würde man dies Opfer mit dem Brandopfer vergleichen können, das zum Zeichen des Restituiertseins gebracht wird. Wollte man weiter folgern, so würde die Stelle des Sühnopfers dort — das Gebet hier einnehmen. Für die Anwendung des Gebets auf dieser Stufe genüge die Anführung von 1. Sam. 16, 5; 9, 13 (vgl. Zeph. 1, 7).

Mit vorstehenden Andeutungen und Ausführungen sind die wesentlichsten Punkte betreffs des Subjekts und infolgedessen auch der hervorragendsten Seite des Wesens der Sündenvergebung auf der frühesten nachweisbaren Religionsstufe Altisraels erbracht worden. Entsprechende Untersuchungen für die prophetische und die levitische Periode, die uns noch tiefer in das Wesen der Sündenvergebung im Alten Testament einführen, sollen einer späteren Abhandlung vorbehalten bleiben.

2.

Die neuen Herrensprüche [1]).

Von

Prof. D. G. Heinrici in Leipzig.

Als im Jahre 1897 das Blatt mit den sieben, vielleicht acht Herrensprüchen, nach der Signatur das zehnte eines Papyrusbuchs, durch die glücklichen Finder Grenfell und Hunt veröffent-

1) Vgl. Grenfell, Bernard P. and Hunt, Arthur S.: New sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus edited, with translation and commentary. With one plate and the texte of the „Logia“ discovered in 1897. Published for the Egypt Exploration Fund by Henry Frowde Amen Corner, London, E. C. 1904, 45 S. 8°. (Ausführlicher mit Faksimile des Spruchblattes in „The Oxyrhynchus Papyri“ IV, No. 654. 655). Die Arbeit ist eingesandt am 15. Juli 1904.

licht wurde, war damit der Forschung ein neuer und überraschender Tatbestand vorgelegt. Neu war die Tatsache, daß eine Reihe von Einzelsprüchen, die durch die kurze, feierliche, ungewöhnliche Einführungsformel λέγει Ἰησοῦς gleicherweise eingeführt sich als Autoritätsworte gaben, ohne inneren Zusammenhang nacheinander aufgezeichnet sind. Eigenartig war der Inhalt. Die Form nämlich entsprach dem Parallelismus und der körnigen Kürze der synoptischen Herrensprüche. Die Gnomen deckten sich zum Teil mit synoptischen Parallelen und hatten auch Beziehungen zu eigentümlich johanneischen Wendungen. Aber sie ließen sich keineswegs auf diese Parallelen zurückführen, auch konnte keine literarische Abhängigkeit der Fassung nachgewiesen werden. Und wenn zwei von ihnen (Logion 3 und 5) eine Neigung zu jenen mystischen Fortspinnungen von Herrensprüchen zeigten, die dem hellenischen Mystizismus verwandt sind und in denen die Gnostiker sich gefielen, so halten sich doch auch diese in gewissem Abstand von den phantastischen und verstiegenen Mythologumenen jener Spekulationen, welche die Geheimnisse der transzendenten Welt entschleiern wollen. Ein Spruch aber, wie der vom Propheten und Arzt (Logion 6), oder wie der von der rechten Entsagung (Logion 2), reiht sich ebenbürtig an die schönsten Agrapha, bei denen der Eindruck vorherrschend bleibt: hier haben wir echtes Überlieferungsgut.

So war es natürlich, daß der neue Fund sofort in die lebhafteste und eindringendste Untersuchung gezogen wurde. Daß er für die Frage nach dem Ursprung und den Bedingungen der evangelischen Überlieferung eine einschneidende Bedeutung besaß, konnte nicht bezweifelt werden. In wenigen Monaten häufte sich eine ganze Literatur über dem Papyrusblatte. Alle Möglichkeiten wurden bei der Erörterung durchgeprobt: Ist's echte oder apokryphe Überlieferung, die es bringt? Ist es ein Auszug aus einem bereits vorhandenen Evangelienbuch, etwa dem Ägypterevangelium, oder ist es der Rest einer Apophthegmensammlung, oder ist es der Rest einer selbständig angelegten Spruchsammlung? Während die Herausgeber für die letztgenannte Möglichkeit eintraten, fand unter den deutschen Forschern die Ansicht Harnacks den meisten Beifall, es seien die Sprüche ein Auszug aus

dem Ägypterevangelium. Die konträr entgegenstehende Ansicht, daß es sich um eine selbständige Spruchsammlung handle, also daß das Fragment einen Typus der Überlieferung vor Augen stelle, der bisher auf Grund von den Äußerungen des Papias und mit Rücksicht auf die Art, wie bisweilen auf Herrensprüche als *ἐπιταγαὶ* oder *ἐντολαὶ Ἰησοῦ* Bezug genommen wurde (z. B. Apg. 20, 35, 1. Kor. 7, 25), nur vermutungsweise angenommen werden konnte, wurde von ihnen durchweg mit Entschiedenheit abgelehnt oder überhaupt nicht berücksichtigt. Ich allerdings war dafür eingetreten (vgl. Th.LZ. 1897 Sp. 449—457, 1898 Sp. 229), ebenso englische Forscher wie Rendel Harris, Lock, Swete, Sanday, wenn auch mit verschiedener Wertung der neuen Logia.

Jetzt nun liegt das zweite Fragment einer Sammlung von Herrensprüchen vor, das gleichfalls in Oxyrhynchus gefunden wurde. Es ist nicht ein neues Blatt aus dem Papyrusbuche, zu dem das erste gehörte, sondern das Bruchstück einer Rolle, die vorher anderen Zwecken bereits gedient hatte. Die Vorderfläche nämlich enthielt eine Liste von Grundstücken. Wie jener ägyptische Christ, der im 4. Jahrhundert die freie Rückseite einer Papyrusrolle mit Wirtschaftsrechnungen aus dem Wirtschaftsbetrieb eines heidnischen Tempelbezirks dazu benutzte, für seine Erbauung die Psalmen abzuschreiben (vgl. die von mir 1903 herausgegebenen Leipziger Psalmenfragmente), so verfuhr hier gleichfalls etwa ein Jahrhundert früher ein Christ. Die Rückseite der kostbaren Papyrusrolle diente ihm dazu, eine Spruchsammlung abzuschreiben für seinen Gebrauch. Er schrieb deutlich in mittelgroßen Unzialen, aber nicht ohne Flüchtigkeit, wie einzelne Auslassungen, übergeschriebene Worte und sonstige Versehen beweisen. *Ἰησοῦς* kürzt er in üblicher Weise ab: $\overline{\text{IHC}}$. Was von seiner Schriftrolle noch erhalten und jetzt ans Licht getreten ist, besteht aus fünf Sprüchen von verschiedener Länge, die gleicherweise mit *λέγει Ἰησοῦς* angeführt sind. Aber dadurch bereichert der neue Fund die Anschauung von der Art solcher Spruchsammlungen, daß auf ihm außerdem die Überschrift und Einleitung erhalten ist. Das Fragment besteht aus zwei Kolumnen von je

42 Zeilen, deren Länge etwa das Doppelte von der Zeilenlänge des früheren Fundes beträgt. Die erste Kolumne ist mitten durchgebrochen, so daß nur die erste Hälfte der Zeilen erhalten blieb, die zweite Kolumne ist noch stärker verstümmelt. Wiederherstellbar sind fast vollständig der erste und vierte Spruch und der größte Teil der Einleitung, von dem zweiten, dritten und fünften Spruch ist nur so viel vorhanden, daß der Sinn ungefähr erfaßt werden kann. Der Schrift nach gehört das neue Fragment etwa in dieselbe Zeit wie der frühere Fund, nämlich in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. Wie alt seine Vorlage war, ist aus inneren Gründen zu entscheiden.

Die Herausgeber haben die Sprüche mit glänzendem Scharfsinn und mit ihrer bewährten Sachkunde entziffert und, soweit es die Parallelen gestatteten, ergänzt. Sie begleiten sie mit einem Kommentar und beleuchten ihre Bedeutung für die Evangelienfrage in Auseinandersetzung mit den Verhandlungen über das ältere Stück. Ich gebe ihren Text mit meinen Bemerkungen[1]).

Die Einleitung (Z. 1—5).

οἱ τοῖοι οἱ λόγοι οἱ [. . . . . οὓς ἐλά-
λησεν Ἰησοῦς ὁ ζῶν κ[ύριος? . . . .
καὶ Θωμᾷ καὶ εἶπεν[αὐτοῖς· πᾶς ὅστις
ἂν τῶν λόγων τούτ[ων ἀκούσῃ θανάτου
5 *οὐ μὴ γεύσηται.*

Fraglich ist die Lesung *οἱ τοῖοι οἱ* statt des üblichen *οὗτοι οἱ*. *τοῖοι* müßte da in dem emphatischen Sinne von *τοιοίδε* genommen werden: „so außerordentlich", was für die Überschrift seltsam bleibt. Aber soviel ich sehe, hat in dem Original nicht *οἱ τοῖοι* gestanden. Erhalten ist *ο*, es folgt eine Lücke, aber von dem zerstörten Buchstaben scheint noch der rechte Haken eines *υ* erhalten zu sein. Demnach wäre zu lesen: *οὗτοι οἱ οἱ λόγοι*. Das zweite *οἱ* muß dann als ursprünglicher Fehler beurteilt werden. *οὓς*

1) Im Text bezeichnen die eckigen Klammern [] eine Lücke, die Punkte darin, falls eine Ergänzung nicht sicher war, ihre mutmaßliche Ausdehnung, Winkelklammern <> markieren eine Auslassung, runde Klammern (), daß das Wort nachträglich übergeschrieben ward.

ἐλά[λησεν] ist sichere Ergänzung; vorher könnte ἐκλεκτοί oder ἐκλελεγμένοι gestanden haben. Das κ nach ὁ ζῶν gestattet verschiedene Ergänzungen. Mir scheint κύριος dem καὶ ἀποθανών vorzuziehen. Sollte auf Tod und Auferstehung hingedeutet werden, so würde ἀποθανών doch vorangehen müssen. κύριος aber empfiehlt sich durch Parallelen, auf die ich sogleich komme. Vor Θωμᾶ hat ein Jüngername gestanden, so daß also zwei Gewährsmänner für die zuverlässige Überlieferung der Sprüche genannt waren. So sendet auch Jesus je zwei Jünger aus, die das Evangelium verkündigen sollen (Luk. 10, 1). Ob der zweite Andreas, Philippus, Bartholomäus oder Judas oder ein anderer war, ist nicht zu entscheiden. Der Platz reicht aus für einen längeren Namen. Die Ergänzungen zu Z. 3. 4 sind wohl sicher, denn das hier angeführte Wort Jesu übernimmt frei Joh. 8, 52.

Die Einleitung für sich könnte auch ein Gnostiker so gefaßt haben. In den von Carl Schmidt herausgegebenen und übersetzten „Gnostischen Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus" (TU. VIII, 1892) und auch sonst finden sich Analogien dafür, daß die Aufschlüsse des Auferstandenen, die er während der zwölf Jahre, welche nach gnostischer Überlieferung zwischen der Auferstehung und der letzten Himmelfahrt lagen, seinen Jüngern gewährte (a. a. O. S. 439), ähnliche Einleitungen haben. Ein Leitsatz eröffnet sie, nicht selten mit johanneischen Anklängen [1]. In diesen Gesprächen nennt sich Jesus ständig „Jesus der Lebendige", die Apostel wiederum, von denen einige namentlich angeführt werden, obwohl die Anwesenheit aller angenommen wird, reden Jesus an: „O Herr Jesus, du Lebendiger", oder „O Jesus, du Lebendiger und Herr", oder „Jesus, du Lebendiger, o Herr" (a. a. O. S. 143f.). Hier also ist ζῶν und κύριος nebeneinander geläufige Bezeichnung Jesu, die Anrede mit Christus wird aber vermieden. Unsere Spruchsammlung gehört auch nach Ägypten, wie jene gnostischen Mysterienschriften, die in koptischer Übersetzung erhalten sind. Daher scheint mir Z. 2 zu lesen: Ἰησοῦς ὁ ζῶν κύριος oder ὁ ζῶν καὶ ὁ κύριος. Der Sammler vergegenwärtigt

---

1) Vgl. auch E. Nestle, Zeitschr. f. neutest. W. 1903, S. 270 zur Doctrina Addaei.

sich damit den erhöhten Herrn. Auch Thomas könnte für den gnostischen Ursprung des Fragments in Anspruch genommen werden. Sein Evangelium, das zu den ältesten und angesehensten Apokryphen gehört, wurde von den Gnostikern viel benutzt, und in den Gesprächen mit dem Auferstandenen erhält der Jünger manches Lob für seine Antworten (a. a. O. S. 458 f.). Und allerdings trifft einer der neuen Herrensprüche eigentümlich mit einem Zitat aus dem Evangelium des Thomas zusammen. Ob hier eine Abhängigkeit vorliegt? Aber wäre es auch der Fall, die Sprüche selbst haben keinen gnostischen Charakter. Daß in der Einleitung Jesus ebenso charakterisiert ist, wie auch in gnostischen Schriften, bestätigt daher nur, daß die Gnosis ihren Zusammenhang mit dem Christentum betont und aufrechterhält.

Bedeutsam ist in der Einleitung, daß die Sprüche nicht als *λόγια* [1]), sondern als *λόγοι* eingeführt sind. Das entspricht der Einführung des Herrenworts in Apg. 20, 35: *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν.* Ob hier der Plural auch auf eine Spruchsammlung zurückweist, aus der ein Wort zitiert wird? [2]) Die Einleitung zerfällt in die eigentliche Überschrift, die in alttestamentlicher Weise die Sprüche einführt (z. B. Spr. 25, 1), aber als mündlich überlieferte, und in das Leitwort, das den Wert der Sprüche kennzeichnet: Dies sind die Sprüche die (ausgewählten, die da) redete Jesus der Lebendige und (der Herr zu .....) und Thomas. Und er sprach zu ihnen: jeder der diese Sprüche (hört, den Tod) wird er nimmermehr schmecken.

1. Spruch (Z. 5—9).

5 [*λέγει Ἰησοῦς*

μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν .... ἕως ἂν

---

1) Dafür, daß dies technische Bezeichnung war, bietet, abgesehen von Papias' *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, die patristische Literatur zahlreiche Belege; z. B. sagt Iren. I, 1 von den Gnostikern: *ῥᾳδιουργοῦντες τὰ λόγια κυρίου ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι.*

2) Vgl. auch 1 Klem. 13. Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen. S.B. der Kgl. Preuß. Akadem. d. W. 1904, S. 170 f.

εὕρῃ καὶ ὅταν εὕρῃ [θαμβήσεται καὶ θαμ βηθεὶς βασιλεύσει κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπα ήσεται.

Die Wiederherstellung des Ganzen ist durch Parallelen gesichert. Klemens Al. bringt den Spruch zweimal, einmal in kürzerer Fassung zweigliederig (Strom. II, 9, 45), das zweite Mal in entsprechender viergliederiger Verkettung (V, 14, 97). Er gibt an der ersten Stelle als Quelle des Spruchs das Hebräerevangelium an, während er den viergliederigen Spruch an der zweiten als freies Zitat bringt. Die kürzere Fassung lautet: *ᾗ κἂν τῷ καθ' ‚Ἑβραίους εὐαγγελίῳ‘ ὁ θαυμάσας βασιλεύσει' γέγραπται, 'καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται'.* Durch diese Parallele ist die Vulgärform *ἀναπαήσεται* gesichert, die auch Apok. 14, 13 (*ἀναπαήσονται*) überliefert ist. Die viergliederige Fassung lautet: *οὐ παύσεται ὁ ζητῶν ἕως ἂν εὕρῃ, εὑρὼν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται.* Hier ist für *θαυμάζειν* das stärkere *θαμβεῖσθαι* eingesetzt (vgl. dazu Harnack a. a. O. S. 175). Der Spruch selbst ist als Verheißung eingeführt, während der Papyrus ihn als Mahnung gibt. Hier sind sodann die einzelnen Glieder durch *καί* verbunden, wo Klemens *δέ* gibt. Für das *εὑρών* bei Klemens ferner steht die umständlichere Form: *καὶ ὅταν εὕρῃ*, was mehr im Stil der synoptischen Überlieferung ist. Nach *ζητῶν* (Z. 6) ist etwas ausgefallen, wofür Klemens keinen Ersatz bietet. Es ließe sich einfügen: *τοῦ ζητεῖν.*

Klemens ist veranlaßt, den Spruch anzuführen, durch ähnliche Gedanken des Plato, daß durch Verwundern der Trieb zur Wahrheitserkenntnis und zur Liebe erweckt wird. Auch Aristoteles beginnt mit diesem Gedanken seine Metaphysik. Aber der Herrenspruch erhebt sich eigenartig und weit über diesen Gedanken. Der Weg zur Teilnahme an der Gottesherrschaft wird in ihm mit menschenkundigem Tiefblick gewiesen, die Stationen des Weges werden aus der Erfahrung heraus festgelegt. So bietet er eine neue und eindrucksvolle Einschärfung für die Mahnung: *ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε* [1]). Er spricht spezifisch christliche Gedanken aus in

1) Matth. 7, 7. Vgl. Arr.-Epiktet. I, 28, 20: *Ζήτει καὶ εὑρήσεις.*

der guten synoptischen Überlieferung ebenbürtiger Weise. Zum ἀναπαύεσθαι vgl. Matth. 11, 28 und die κατάπαυσις (σαββατισμός) Hebr. 4, 10f., zum βασιλεύειν Matth. 19, 28, 1 Kor. 4, 8. Auch das Erstaunen über die entdeckte Wahrheit erhält seine Veranschaulichung in der Freude des Weibes, das den verlorenen Groschen findet (Luk. 15, 8f.), und in jenen Worten des Selbstgefühls, mit denen Jesus seine Offenbarung wertet (Matth. 13, 16. 17; Joh. 5, 20; vgl. 1 Petr. 1, 12; Hebr. 11, 39. 40). Der Spruch lautet also: Es spricht Jesus: Nicht lasse ab der Suchende (zu suchen, bis daß) er gefunden hat, und wenn er gefunden haben wird, (wird er staunen und als) Staunender wird er herrschen und (als Herrscher wird er) Ruhe finden.

Harnack (a. a. O. S. 176) bemerkt zu diesem Spruch mit Berufung auf die Parallelen bei Klemens: „Damit ist zum ersten Male eine Quelle dieser Sprüche aufgedeckt". Das ist wohl möglich für den einen Spruch. Ebenso wie für andere Sprüche Parallelen aus den kanonischen Evangelien vorhanden sind, liegt hier die wichtige Tatsache vor, daß für die Frage nach dem Ursprunge der Spruchsammlung auch das Hebräerevangelium in Betracht kommen kann. Aber ist sein Verhältnis zu dem Spruche wirklich derartig, daß wir hier eine direkte Entlehnung annehmen müssen, während doch die kanonischen Parallelen für die Logien des Spruchblattes nicht als literarische Vorlage anzusehen sind? Ich kann die Frage nicht bejahen. Eben die Fassung des Hebräerevangeliums, die mit dem neugefundenen Spruch zusammentrifft, bringt Klemens nicht als Zitat aus diesem Evangelium, sondern nur die kürzere. Hat aber Klemens auch die längere Fassung wirklich im Hebräerevangelium gelesen, so gibt er sie doch nicht in der weniger geschliffenen Form des Spruchs wieder. Der Spruch und das Zitat des Klemens stehen daher eher wie zwei Zeugen nebeneinander für dasselbe Herrenwort.

2. Spruch (Z. 9—21).

λέγει Ἰ[ησοῦς . . . . . . τίνες
10 οἱ ἕλκοντες ἡμᾶς [εἰς τὴν βασιλείαν εἰ
ἡ βασιλεία ἐν οὐρα[νῷ ἐστιν; . . . .

τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ[ανοῦ καὶ τῶν θηρίων ὅ
τι ὑπὸ τὴν γῆν ἐστ[ιν ἢ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ
οἱ ἰχθύες τῆς θαλά[σσης οὗτοι οἱ ἕλκον
15 τες ὑμᾶς καὶ ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν
ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι [καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν
γνῷ ταύτην εὑρή[σει . . . .
ἑαυτοὺς γνώσεσθε [καὶ εἰδήσετε ὅτι υἱοὶ
ἐστὲ ὑμεῖς τοῦ πατρὸς τοῦ τ[. . . . .
20 γνώσ⟨εσ⟩θε ἑαυτοὺς ἐν [. . . . .
καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ηπτο[. . . .

Durch das was erhalten ist von dem Spruche, sind die Ergänzungen für Z. 10—17 gesichert, auch die Ergänzung von Z. 18 ist wohl die angemessenste. Vor τίνες Z. 9 ergänzt Grenfell ἐρωτᾶτε. Das Folgende ist dann als Wiederholung einer Jüngerfrage zu nehmen, da Jesus sich bei dieser Frage in solcher Weise mit den Jüngern nicht zusammenfassen würde, wie er das unter anderen Bedingungen Joh. 3, 11. 4, 22 tut. Dazu geht die Rede in der Fortsetzung, die als Antwort zu beurteilen ist, in ὑμᾶς über. Z. 11 kann eingesetzt werden: ἕλκει ἡμᾶς. Z. 17 ließe sich nach der johanneischen Regel: ex proximo membro sumitur gradus sequentis ergänzen: καὶ εὑρόντες αὐτήν. Die Verkettung ist dann ähnlich wie im ersten Spruche. So gefaßt stellt der Spruch klar, wie die Erkenntnis des Himmelreichs und die Selbsterkenntnis zusammenhängen. Hypothetisch ist Z. 19 die Ergänzung des Attributs von τοῦ πατρός. Ob nach dem folgenden τοῦ ein τ oder ein π stand, ist nicht mehr zu entscheiden; aber παντοκράτορος (2 Kor. 6, 18; Apok. 1, 8 u. ö.) füllt die Lücke sachgemäß aus. Z. 20 ist γνωσθε ein Schreibfehler für γνώσεσθε. Die zerstörte Hälfte der Zeile könnte aus dem Zusammenhange ergänzt werden durch ἐν τῷ πατρὶ ἡμῶν. Nach dem gleichen Gesichtspunkte ergänzte sich Z. 17. Dann ergibt sich eine johanneische Formel, vgl. Joh. 17, 21: καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν (17, 23. 14, 20. 15, 9 f.). Zum Parallelismus von βασιλεία und πατήρ vgl. Logion 2 des früheren Fundes. Ein Rätsel aber gibt Z. 21 zu lösen mit ηπτ. Der Buchstabe nach dem τ ist ganz unsicher, er

kann *ο* gewesen sein, aber auch *η*. Erwartet wird eine nähere Bestimmung derer, die sich ihrer Gotteskindschaft durch fromme Selbsterkenntnis gewiß geworden sind. Blaß schlägt vor, Z. 20 zu ergänzen: *ἐν τῇ πόλει τοῦ θεοῦ* (sc. *ὄντας* nach Mark. 6, 20: *εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον*), und dann Z. 21 zu lesen: *ἡ π(τ)όλις*. Das ist doch sehr gewaltsam. Das *τ* ist dawider, und das *ὄντας* vorher ist schwerer entbehrlich, als ein *ὄντα* bei Markus. Wird aber einmal ein Schreibfehler angenommen, so möchte ich vorschlagen *απτο* zu lesen und *ἁπτόμενοι* zu ergänzen; denn *ἡπτημένοι* setzte ein bisher nicht nachgewiesenes *ἁπτέω* (nach Analogie von *ῥιπτέω* neben *ῥίπτω*) voraus. Dann wäre der Sinn: und ihr seid als Söhne des himmlischen Vaters ergriffen vom Gottesreich, oder: ihr habt es ergriffen. Dieser Gedanke mündete ein in den Anfang. Das *ἕλκειν* ist vollendete Tatsache geworden, sei es durch das erfolgreiche *ζητεῖν*, sei es durch die sich bewährende Kraft der Wahrheit. So ergibt das Wort zugleich eine Parallele für jenes andere in Matth. 11, 12, das die elementare Kraft der Heilsbewegung veranschaulicht: das Himmelreich erzwingt (oder: es wird erzwungen), und die von ihm Bezwungenen (die es daher zu Erzwingern gemacht hat) reißen es an sich. Zu *ἅπτεσθαι* vgl. 1 Joh. 5, 18; Joh. 20, 17; Mark. 5, 27; 2 Makk. 9, 10; Barnab. 7, 11 *ἅψασθαι τῆς βασιλείας* [1]).

Mit Benutzung dieser Ergänzungen ist zu übersetzen:

Es spricht Jesus: Ihr fragt, wer da sind die uns Ziehenden (in das Reich, wenn) das Reich im Himmel (ist? Es ziehen uns) die Vögel des Himmels (und von den Tieren was) da unter der Erde ist (oder auf der Erde, und) die Fische des Meeres, (die sind's) die euch ziehen. Und das Reich (der Himmel) ist in euch, (und wer sich selbst) erkennt, wird dieses

1) C. Wachsmuth schlägt *ἠρτημένοι αὐτοῦ* (sc. *τοῦ πατρὸς* oder *ἐξ αὐτοῦ*) vor, was die leicht vorkommende Verwechselung von *Π* und *Ρ* fordert. Und allerdings, irgend etwas muß verschrieben sein. Der Sinn der Konjektur ist angemessen: „Ihr stützt euch auf ihn". Aber die Konjektur *ἁπτόμενοι* scheint mir mehr der Gesamthaltung des Spruches zu entsprechen. Auch fehlt das im Griechischen sonst geläufige *ἠρτῆσθαί τινος* in LXX und Neuem Testament.

finden, (und wenn ihr es gefunden habt), werdet ihr euch selbst erkennen (und werdet einsehen, daß ihr Söhne) seid des Vaters (des Allherrschers, und) ihr werdet euch erkennen in (eurem Vater) und ihr seid, die es ergriffen haben (oder: ihr seid ergriffen) . . . .

Ein allumfassendes Wort von der Aneignung des Himmelreichs, das einen Ausgangspunkt bilden kann für jene schönen Darlegungen des Klemens von Alexandrien, daß auch nach den Aussagen griechischer Philosophen die Gotteserkenntnis ein Gottesgeschenk sei (Strom. V, 13, 84 f.), wodurch die Mahnung zur Selbsterkenntnis eine neue Bedeutung gewinnt (Pädagog. III, 1). Auf beide Stellen weist Grenfell daher mit Recht hin. Wenn nun in diesem Spruche mit solchem Nachdruck die Selbsterkenntnis mit einer jedem Hellenen vertrauten Formel als Ziel hingestellt wird: *ἑαυτοὺς γνώσεσθε*, so klingt das allerdings eher griechisch als christlich. Gewiß, viel ist bei Johannes und Paulus von *γιγνώσκειν* die Rede, aber eben diese Wendung findet sich in neutestamentlichen Schriften nicht. Und doch ist der Gesamtcharakter des Spruches echt christlich: die Schöpfung und die Selbsterkenntnis weisen gleicherweise ins Himmelreich, sie ziehen in das Reich, das im Himmel ist und im Herzen gefunden wird. Die Lebewesen der Schöpfung, wie sie spezialisiert sind als Vögel des Himmels (Matth. 6, 26 — eine biblische Wendung), als die Tiere unter und auf der Erde, die Fische des Meeres — sollen wir hier mit Grenfell an die Löwin der Thekla, den Esel des Thomas, den Leoparden und das Böcklein des Philippus denken? Näher liegt es, an die Bergpredigt sich zu erinnern mit ihren Hinweisen auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes und an die Gleichnisse von den Fischen, überhaupt an die Naturfreude Jesu. Er lehrt in seinen Gleichnissen, in der Schöpfung den himmlischen Vater suchen. Und die Selbsterkenntnis als Mittel, den Zug ins Himmelreich nicht nur zu empfinden, sondern das Himmelreich selbst zu entdecken? Das entscheidende Wort: *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι* kehrt bei Lukas wieder (17, 21). Und dürfen wir es mit dem anderen verbinden: *τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον* (12, 57), so besitzen wir

eine direkte Parallele für die Wahrheit, die der Herrenspruch in neuer Form bringt, in den kanonischen Evangelien [1]).

Die Fassung des Spruchs hat die meisten Bezüge zu Lukas und Johannes. Diesem entspricht das charakteristische *ἕλκειν* (6, 44. 12, 32) und die Betonung des *γιγνώσκειν* (7, 17. 8, 28. 32 u. ö., vgl. auch Matth. 13, 16). Die lukanischen Aussagen über das Reich Gottes als transzendente und als immanente Größe bringen ebenso deutlich die gegenseitige Bezogenheit beider Momente zur Geltung, wie das hier geschieht. Aber auffallend ist die Verwendung des terminus *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, der für Matthäus technisch ist, den Lukas aber vermeidet. Und eben dieser terminus kehrt in der Ketzerbestreitung des Hippolytus wieder bei Anführung desselben Wortes aus dem Thomasevangelium, das heilige Schrift der Naassener war, und zwar zweimal: *αὕτη φησίν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐντὸς ἡμῶν κατακειμένη ὡς θησαυρός, ὡς ζύμη* (V, S. 152, Z. 79 Duncker) und: *ἥνπερ (τὴν μακαρίαν κρυβομένην ὁμοῦ καὶ φανερουμένην φύσιν) φησὶ τὴν ἐντὸς ἀνθρώπου βασιλείαν οὐρανῶν ζητουμένην, περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι λέγοντες οὕτως· ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει* (vgl. Spruch 1, Z. 6f.; Hipp. V, S. 140, Z. 92).

Dennoch liegt hier kein Exzerpt aus dem Thomasevangelium vor. Das ist durch den von Hippolytus mitgeteilten Fortgang des Zitats ausgeschlossen, das sich in orgiastischen Naturkult verirrt, woher denn auch die zugleich verborgene und offenbare Natur gleichgesetzt wird mit dem Himmelreich. Aber wie der terminus *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* fortweist von dem Lukasevangelium als Quelle, so macht er es wahrscheinlich, daß dieser Spruch in der vorliegenden Fassung wohl dem Verfasser des Thomasevangeliums bekannt war. Und gewiß empfahl er sich den Gnostikern mehr als andere von ihnen benutzte Herrenworte, um ihre Mysterien daran zu knüpfen.

3. Spruch (Z. 22—27).

λέγει Ἰησοῦς·

οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ[ρωπος . . . .

1) Vgl. Heinrici, Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß? 1904, S. 27f.

ρων ἐπερωτῆσαι πα[. . . . .
ρων περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς . . . .
25 σετε ὅτι πολλοὶ ἔσονται π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ
οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ [. . . . .
σιν.

Die Herausgeber übersetzen:

Es spricht Jesus: Nicht soll einer zögern . . . zu fragen . . . nach seinem Platz (im Reich. Ihr sollt erkennen), daß viele erste sein sollen letzte und die letzten erste und (sie sollen haben ewiges Leben).

Die Ergänzungen erscheinen sachgemäß. Die Frage nach dem Platz erinnert an die Bitte der Zebedaiden oder ihrer Mutter (Mark. 10, 35 f.; Matth. 20, 20 f.; vgl. 19, 28). Der Wanderspruch Z. 25. 26 steht in seiner Fassung Mark. 10, 31, Matth. 19, 30 näher als Luk. 13, 30. Die Ergänzung von Z. 26 stützt sich auf Joh. 3, 16. 36; 5, 24.

4. Spruch (Z. 27—31).

λέγει Ἰησοῦς· [πᾶν τὸ μὴ ἔμπροσ
θεν τῆς ὄψεως σου καὶ [τὸ κεκρυμμένον
ἀπὸ σοῦ ἀποκαλυφ(θ)ήσετ[αί σοι. οὐ γάρ ἐσ
30 τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται
καὶ τεθαμμένον ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται.

Nach der Wiederherstellung der Herausgeber ist zu übersetzen:

(Alles was nicht) vor deinem Angesicht und (das Verborgene) vor dir wird offenbart werden. Denn nicht ist verborgen, was nicht kund (werden wird) und begraben, was nicht (erweckt werden wird).

Der dreigliederige Spruch bietet eine eigentümlich gefaßte Parallele zu einem vierfach in verschiedenem Zusammenhange und mit formellen Abweichungen bei den Synoptikern überlieferten zweigliederigen Herrenwort. Dem Aufbau nach steht er Matth. 10, 26, Luk. 12, 2 näher, dem Wortlaut nach deckt sich Z. 29. 30 mit Luk. 8, 17 (οὐ γὰρ ἐστι κρυπτὸν ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται, Mark. 4, 22 fast gleich: οὐ γάρ ἐστί τι κρυπτὸν ὃ ἐὰν μὴ φανερωθῇ). Die Wendung Z. 29: ἀπὸ σοῦ ἀποκαλυφθήσεται klingt dagegen mit dem ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται Matth. 10, 26,

Luk. 12, 2 wieder zusammen. So berührt sich der Spruch am meisten mit Lukas. Über die Parallelen hinaus geht Z. 31. Der Satz schließt sich in schönem Parallelismus an; das τεθαμμένον hängt innerlich zusammen mit dem κρυπτόν. Mit Recht nennt ihn Grenfell eine überraschende Abwandelung. Er ist ebenso überraschend wie der Arztspruch als zweites Glied des Prophetenspruchs (Logion 6 des Papyrusblattes) und wohlgeeignet, Zweifel an der Auferstehung niederzuschlagen. Die Aussage selbst liegt im Rahmen der synoptischen Überlieferung. Die direkten Parallelen aber fordern nicht eine literarische Abhängigkeit. Der Spruch ist selbständig und frei gefaßt.

5. Spruch (Z. 32—42).

[ἐξ]ετάζουσιν αὐτὸν ο[ἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ
[λέ]γουσιν· πῶς νηστεύ[σομεν καὶ πῶς . . .
[. . . . .]μεθα καὶ πῶς [. . . . .
35 [. . . . κ]αὶ τί παρατηρήσ[ομεν . . . .
[. . . . .]ν; λέγει Ἰησοῦς . .[. . . . .
[. . . . .]ειται μὴ ποιεῖτ[ε . . . .
[. . . . .]ης ἀληθείας ἀν[. . . . .
[. . . . .]ν ἀ[π]οκεκρ[υ . . . .
40 [. . . . . . μα]κάρι[ός] ἐστιν [. . . . .
[. . . . .]ω ἐστ[ι . . . .
[. . . . .]ιν[. . . . . . .

Frage und Antwort, wie in der Perikope vom reichen Jüngling (Matth. 19, 16 f., Grenfell), oder wie Matth. 13, 10. 15, 12. Aber von den vier Fragen des Spruchs ist nur eine ganz erhalten, zwei verstümmelt, eine zerstört. Von der Antwort bieten nur zwei Worte (ἀλήθεια, μακάριος) einen Anhalt, um ihre Richtung zu bestimmen. Eine irgendwie gesicherte Wiederherstellung des Spruches oder vielmehr der Spruchgruppe ist, da keine Parallele zu Hilfe kommt, unausführbar. Da nach der rechten Art des Fastens gefragt wird und Z. 34 die Ergänzung [εὐχό]μεθα nahe liegt (vgl. Luk. 11, 1), könnte man wagen, mit Rücksicht auf Matth. 6, 1—18 die weitere Lücke auszufüllen mit καὶ πῶς [ποιήσομεν ἐλεημοσύνην] und Z. 35 mit Rücksicht auf Luk. 17, 20 nach παρατηρήσ[ομεν fortzufahren ζητοῦντες βασιλείαν oder, was

dem Raume besser entspricht, τὴν ζωήν. Erscheinen diese Vermutungen zulässig, so würde eine selbständige Parallele gewonnen für die Stellungnahme Jesu zu den drei Virtuosenstücken der spätjüdischen Frömmigkeit, der Mildtätigkeit, dem Beten und Fasten. Aus ἀλήθεια und μακάριος in der Antwort aber läßt sich erschließen, daß sie dem Sinn, in dem Jesus jene drei Stücke in der Bergpredigt würdigt, entsprochen haben wird.

Ich übersetze die Fragen mit den vermuteten Ergänzungen:

Es erfragen von ihm (seine Jünger und) sprechen: Wie sollen wir fasten (und wie sollen wir beten) und wie (sollen wir Barmherzigkeit üben) und was sollen wir in Obacht nehmen (trachtend nach dem Reiche)? Es spricht Jesus ...

In den allgemeinen Bemerkungen zu den Sprüchen kommt Grenfell zu dem Ergebnis: Die Spruchsammlung stammt aus keinem der unkanonischen Evangelien, weder aus dem Ägypterevangelium, noch aus dem der Hebräer oder des Thomas, sondern sie ist selbständig angelegt. Der Charakter der einzelnen Worte ist so beschaffen, daß sie vielmehr im Vergleich mit den aprokryphen Evangelien als Quelle für diese anzusehen sind. Deshalb ist das Alter der Sammlung ein hohes; der terminus a quo dürfte noch ins erste Jahrhundert zu verlegen sein. Die Einleitung ist der Sammlung später hinzugefügt, als eben die Einzelsprüche mit der feierlichen Anführungsformel, die an das αὐτὸς ἔφα des Pythagoras erinnern kann, gebucht wurden. So tritt die Gnomensammlung für religiöse Zwecke an die Seite der Gnomensammlungen der Griechen, vielleicht auch der Ägypter (Reitzenstein, N. Jahrb. f. klass. Altert. 1904, S. 183). Aber sie behauptet ihre Eigenart.

Ich halte diese Auffassung für richtig. Zunächst, was den Inhalt der Sprüche angeht, so sind es überwiegend „Reichssprüche" (Spr. 1, 2, 3), die äußerlich aneinandergereiht sind, alle sehr geeignet, eine Sammlung von Herrensprüchen zu eröffnen. Auch die Einleitung, welche mit dem johanneischen Worte die Wirkung der Offenbarung kennzeichnet, und Spruch 4, die Verheißung vollen Wahrheitsbesitzes, gliedern sich wohl an als Orientierungsworte über den einzigen Wert der Offenbarung

Jesu. Spruch 5 mit seiner neuen Einführung reiht dann weitere Sprüche an. Er umfaßt einen Gnomenkomplex und könnte eine Sammlung verschiedenartiger Herrensprüche eröffnen, die ähnlich wie die Sprüche des älteren Fundes beschaffen war. Die Form der Darstellung, der Parallelismus der Glieder, die schmucklose Kraft des Ausdruckes ist der synoptischen Überlieferung blutsverwandt. Am nächsten steht sie dem Lukas. Einige Wendungen erinnern auch an Johannes.

Im Vergleiche mit dem früheren Spruchblatte sind die neuen Sprüche, man möchte sagen „echter“, d. h. mehr im Geist und Sinn der kanonischen Überlieferung. Sie sind an demselben Stamme gewachsen, keine Pfropfreiser. Der Vergleich des 2. Spruches hier mit dem 5. Logion dort, das die Allgegenwart des verklärten Christus verkündigt, belegt den Abstand, der aber ein relativer ist. Die Sprüche des älteren Fundes sind zum Teil (Logion 3 und 5) vom Standpunkte des verklärten Jesus aus geformt, während in den neuen Sprüchen Jesus trotz der Einleitung (ὁ ζῶν κύριος) als der Lehrer redet. Daß dieselben aber nicht aus einem Evangelienbuche ausgezogen sind, beweist, abgesehen von der Einleitung, die Einleitungsformel der Einzelsprüche. Das λέγει Ἰησοῦς stand in keinem Evangelium, das Worte und Taten Jesu zusammengearbeitet hat. Dazu kommt der Wechsel in der Anrede und der Fassung in den einzelnen Sprüchen. Die Einleitung führt Thomas und wohl noch einen zweiten Jünger als Gewährsmann an — καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου bei Lukas zeigt, wie das gemeint ist —, und fährt mit einem Relativsatz fort. Spruch 1 gibt eine Versicherung in der dritten Person: ὁ ζητῶν κτλ. Spruch 2 beginnt wahrscheinlich mit einer Anrede im Plural, führt in kommunikativer Form eine Frage an (ἡμᾶς) und geht in der Antwort zur Anrede über. Spruch 3 verbindet eine Versicherung in der dritten Person des Singular mit einer Anrede im Plural. Spruch 4 enthält eine Aussage, die sich an die Einzelperson richtet (ἔμπροσθεν τῆς ὄψεως σου). Frage und Antwort im 5. Spruch sind im Plural gefaßt.

In der Untersuchung der einzelnen Sprüche bewiesen die ver-

schiedenartigen Berührungen mit der kanonischen Überlieferung, daß die Sprüche frei gefaßt sind. Die Überlieferung ist noch im Fluß. Der Sinn steht fest, die Form bleibt elastisch. Der Sinn und die sachliche Übereinstimmung mit dem kanonischen Überlieferungsgut legitimieren sie als Herrensprüche. Die Freiheit der Formung hat ihre Analogien ebenso in vielen synoptischen Sprüchen, die in eigenartiger Form nebeneinander stehen, wie in der Weise, in der die Gnostiker Herrensprüche sich zurichteten. Aber der Abstand des Sinnes trennt die neuen Herrenworte von diesen apokryphen Bildungen, die fremde Elemente mit christlichen Gedanken kombinieren. Außer den Beziehungen von Spruch 2 zum Thomasevangelium belegen diese Tatsachen z. B. die Sprüche, die Hippolytus V, 7, S. 142, Z. 27f.; 152, Z. 9f. anführt, oder die Umformung von Luk. 17, 4 S. 152, Z. 18 (*ἑπτάκις πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται*), von Joh. 10, 9 S. 156, Z. 48, oder direkte Fiktionen wie S. 140, Z. 95 u. a.

Fragen wir uns nach den Ursachen solcher Freiheit in der Fassung auch des echten Überlieferungsgutes, so kommt in Betracht, daß die Herrensprüche in eine neue Sprache umgesetzt wurden ohne den Zwang strenger Übersetzung einer autoritativen Vorlage. Die Zeugen traten für die Richtigkeit des Spruches ein, jeder nach seiner Fassung. Wie sie zu ihrer Kenntnis kamen, ob aus der Erinnerung oder durch Unterricht oder durch Vermittelung von Aufzeichnungen, das bleibt im dunkeln. Welche Bedeutung die Erinnerung behauptet, das schildert typisch die wichtige Äußerung des Petrus in den Rekognitionen II, 1: in consuetudine habui, verba domini mei, quae ab ipso audiebam, revocare in memoriam et pro ipsorum desiderio suscitari animis meis et cogitationibus imperavi, ut evigilans ad ea et singula quaeque recolens ac retexens possim memoriter retinere. Wie die Freiheit der Erinnerung aber auch zur Vorsicht mahnt, belegt Origenes, der ein Herrenwort anführt mit der Bemerkung: Legi alicubi quasi salvatore dicente, et quaero — sive quis personam figuravit salvatoris, sive in memoriam adduxit — an verum sit hoc quod dictum est. (Hom. in Jerem. 20, 3, vgl. Harnack a. a. O. S. 15.) —

Zugleich mit den Herrensprüchen ist ein Fragment von Redestücken veröffentlicht, das auch den Teil einer Rolle bildete. Von den zwei schmalen Kolumnen desselben ist ein größeres Bruchstück erhalten. 17 Zeilen der ersten Kolumne ziemlich vollständig, 10 Zeilen der zweiten nur in den Anfangsbuchstaben. Von den übrigen sieben Bruchstücken fügen sich zwei an das Hauptstück, so daß von der ersten Kolumne 23 Zeilen, von der zweiten 21 Zeilen nach ihrer Folge kenntlich zu machen sind. Die weiteren fünf Stücke sind wegen ihrer Kleinheit nicht sicher anzugliedern. Drei davon enthalten nur einzelne Silben und Buchstaben. Nach den Schriftzügen gehört auch dies Fragment in das dritte Jahrhundert; es ist in schmaler, schräger Unzialschrift geschrieben. Daher gehört es zu den ältesten schriftlichen Urkunden der Evangelienliteratur.

Die Herausgeber bezeichnen es als Überbleibsel eines verlorenen Evangeliums. Sicher läßt sich nur sagen, daß es drei verschiedenartige Lehräußerungen Jesu enthält, aber nicht mit der Einführung *λέγει Ἰησοῦς*, sondern als Erzählung (*ἔλεγε* Z. 41). Entsprach das Ganze dem Bruchstück, so läge hier eine referierende Zusammenstellung von Gnomen und Gnomengruppen vor, die nicht einfach gleichzusetzen ist mit den Evangelienschriften, welche Lehre und Taten Jesu miteinander verbinden. Inhaltlich ist das zweite Stück neu, das erste und dritte hat synoptische Parallelen.

Der Text des ersten lautet mit den Ergänzungen:

[. . ἀ]πὸ πρωὶ ἕ[ως ὀψὲ
[μήτ]ε ἀφ᾽ ἑσπ[έρας
[ἕως π]ρωὶ μήτε[τῇ
[τροφῇ ὑ]μῶν τί φά
5 *[γητε μήτε] τῇ στ[ο*
[λῇ ὑμῶν] τί ἐνδύ
[ση]σθε. [πολ]λῷ κρεί[σ
[σον]ές [ἐστε] τῶν [κρί
νων ἅτι[να α[ὐξά
10 *νει οὐδὲ ν[ήθ]ει .[.*
ἓν ἔχοντ[ες ἔ]νδ[υ
μα τί ἐν[. . . .] καὶ
ὑμεῖς; τίς ἂν προσθῇ [1])
ἐπὶ τὴν ἡλικίαν
15 *ὑμῶν; αὐτὸ[ς δ]ώσει*
ὑμῖν τὸ ἔνδυμα ὑ
μῶν.

---

1) Die Herausgeber lesen *προσθ<ει>η*. Aber der Konj. ist besser; er vertritt in üblicher Weise das Futurum. Vgl. Blaß, Neutest. Gramm. § 64, 1.

Z. 1 ist nach den Parallelen zu lesen etwa μὴ μεριμνᾶτε ἀπὸ κτλ. Z. 10 kann nach νήθει ein ἀλλ' gestanden haben. Z. 12 dürfte zu ergänzen sein ἐνδεῖσθε. Demnach ist zu übersetzen: (Sorget nicht) von frühe bis (spät), weder vom Abend bis zum Morgen, weder für (die Nahrung) von euch, was ihr esset, noch für die Bekleidung von euch, was ihr anziehen möget. Um vieles besser seid ihr als die Lilien, die da wachsen und doch nicht spinnen. Aber habt ihr ein Gewand, was bedürft ihr denn noch? [1]) Wer vermehrt wohl eure Lebenshaltung? Er selbst wird euch geben euer Gewand.

Die Verwandtschaft der Anmahnung mit Matth. 6, 25 f., Luk. 12, 22 f. springt in die Augen, aber ebenso die Verschiedenheit. Man könnte an einen Auszug denken; aber das Stück hat einen eigenartigen Zusammenhang, wenn in dem Satz Z. 13 f. ἡλικία (der Text hat εἰλικία) in dem Sinne von „Lebenshaltung, Wohlbefinden" genommen wird. In diesem Sinne, der in den Parallelen durch die grammatische Beziehung und den Zusatz πῆχυν ἕνα ausgeschlossen ist, stört es nicht den Gedankenfluß, während der Spruch allerdings im Verlauf der synoptischen Anmahnung wie ein erratischer Block sich ausnimmt. Daß aber ἡλικία ὑμῶν so gedeutet werden darf, beweist die Übersetzung des Symmachus von Prov. 17, 24: ἀγαθύνει ἡλικίαν (Vulg.: aetatem floridam fecit), wo die LXX haben: εὐεκτεῖν ποιεῖ. Ferner hat das Stück einen eigenen, wortreicheren Anfang, der von der spröden und eindrucksvollen Knappheit des folgenden, in dem viele der ausmalenden Züge der Parallelen fehlen, stark absticht; es hat seine gute Ordnung und verläuft in parallelen Gliedern; bemerkenswert ist auch der gewählte Ausdruck στολή (Z. 5). Besonders frappant ist die Wendung: „Die Lilien wachsen und spinnen doch nicht", aber um des Spinnens willen möchte ich nicht die Adresse des Spruches bei den Frauen suchen. Die Beziehungen der Aussage sind überhaupt enger; sie geht nur auf Nahrung und Kleidung. Auf die Kleidung richtet sie besonders die Aufmerksamkeit, und

1) Zum καί vgl. 2 Kor. 2, 2; Mark. 10, 26; Blaß, Neutest. Gramm. § 77, 6.

die Worte Z. 11, das eine [1]) Gewand, erinnern an das Verbot, δύο χιτῶνας mit auf die Evangelistenwanderung zu nehmen (Matth. 10, 10; Luk. 10, 4; Mark. 6, 8). Der Hinweis auf die Vögel fehlt. Die Wendung, welche den Hinweis auf die Lilien einführt (Z. 7 f.), kehrt als selbständiger Satz in den Parallelen am Schlusse des Vogelbeispieles wieder (Matth. V. 26; Luk. V. 24). Eine literarische Abhängigkeit von den synoptischen Parallelen erscheint daher ausgeschlossen. Den Spruch zeichnet eine eigene Herbheit aus, und er hat einen besseren Zusammenhang als seine Parallelen. Daher ruht er auf selbständiger Überlieferung, die sich in fast ganz gleichem Abstande von Matthäus und Lukas hält.

2. Spruch.

λέγουσιν αὐ-	σε ὀψόμεθα; λέγει·
τῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ·	ὅταν ἐκδύσησθε καὶ
πότε ἡμῖν ἐμφα-	μὴ αἰσχυνθῆτε.
20 νὴς ἔσει καὶ πότε	. . . .

Es sagen zu ihm seine Jünger: wann wirst du uns erscheinen und wann werden wir dich sehen? Er spricht: wenn ihr euch entkleidet haben werdet und nicht beschämt sein werdet.

Die Frage bezieht sich auf den verklärten Christus und klingt an an Joh. 14, 21 f. (καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτὸν κτλ.). Das ἐκδύεσθαι geht auf den Tod, der nach hellenisch-platonischer Vorstellung ein Ausziehen des Leibes ist [2]). Worauf aber geht αἰσχυνθῆτε? Grenfell bezieht es auf einen Spruch aus dem Ägypterevangelium, dem eine große Bedeutung beigelegt wurde [3]). Jesus antwortet darin der Salome auf die Frage: „Bis wie lange wird die Nacht des Todes dauern?“ „So lange, als ihr Weiber gebäret.“ Salome fragt dann, ob sie gut getan hätte, nicht ge-

---

1) ἕν ist offenbar betont, sonst könnte es auch unbestimmter Artikel sein, vgl. Matth. 12, 11; Blaß, Neutest. Gramm. § 45, 2.

2) Belege dafür in meiner Erklärung des 2. Kor.-Br. (1887), S. 245 f.

3) Klem. Al. hat ihn in einzelnen Wendungen, die er zugleich auslegt, aufbehalten, Strom. III, 6, 45; 9, 63. 64. 66; 13, 92; vgl. außerdem Excerpta ex Theodoto § 67. 2 Klem. 12, 2.

boren zu haben, und weiter: wann das eintreffen werde, wonach sie gefragt hatte, nämlich die Überwindung des Todes. Auf die letzte Frage erfolgt die dunkle Antwort: „Wenn ihr das Kleid der Scham zertretet, und wenn die zwei eins sind und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches.“ Der mystische Spruch bietet eine Sachparallele für Matth. 22, 30, geht aber darüber hinaus, indem er die Geschlechtslosigkeit in einer Weise betrachtet, die an die gnostische Vorstellung der Mannweiblichkeit erinnert, die das Ursprüngliche sei und das Vollendete. Zugleich hat er eine asketische Orientierung. Das Gewand der Scham ist das Fleisch, wie Theodot sagt: *ἐκείνη ἡ ἀσθένεια, ἡ ἀπὸ τῆς ἄνω γυναικὸς προβολή*. Dieses soll zertreten werden, nicht ausgezogen. Vom Ausziehen ist überhaupt nicht die Rede. Daß aber eben Salome diesen Aufschluß erhält, wird in den Zitaten fast durchweg hervorgehoben. Für ihre Fragen sind die Aufschlüsse die Antworten.

Dürfen wir diesen Spruch mit dem des Fragments in Verbindung bringen? Insofern gewiß, als beide sich auf das Los nach dem Tode beziehen. Aber der neue Spruch ist die Antwort auf eine Frage der Jünger, und das *αἰσχυνθῆτε* deckt sich nicht mit dem *πατεῖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα*. Dieses geht auf die asketische Vernichtung der *σάρξ*, insbesondere des Geschlechtstriebes (Cassianus bei Klem. Al. III, 13, 92), jenes auf das Schuldbewußtsein überhaupt. Der Spruch hat also vielmehr einen johanneisch-paulinischen Charakter. Im großen Gerichtstage wird Gott *τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους* richten (1 Kor. 4, 5); diese Heimlichkeiten sind gleichzusetzen mit *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης* (2 Kor. 4, 2). Ebenso heißt es 1 Joh. 2, 28: *καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ*. Vgl. Sir. 4, 23: *περὶ τῆς ψυχῆς σου μὴ αἰσχυνθῇς*. Es ist die Stimmung der ersten Eltern nach dem Sündenfall, die den Sünder im letzten Gericht (2 Kor. 5, 10) erfüllt. Gen. 3, 10 LXX: *καὶ ἐφοβήθην, ὅτι γυμνός εἰμι, καὶ ἐκρύβην*. Die Vorstellung aber vom Anziehen und Ausziehen, die Sterben und Auferstehen verbildlicht, ist dem Paulus vertraut (2 Kor. 5, 1 f. u. ö.; vgl. auch Apok. 1, 13. 15, 6. 19, 14).

Der dritte Spruch ist von den beiden vorhergehenden durch

eine nicht mehr auszufüllende Lücke von etwa 18 Zeilen getrennt. Er lautet:

40 . . . .
ἔλ[εγε· τὴν κλεῖδα
τῆς [γνώσεως ἐ
κρύψ[ατε· αὐτοὶ οὐκ
εἰσήλ[θατε, καὶ τοῖς
45 εἰσερ[χομένοις οὐ
κ ἀν[εῴξατε

Die Ergänzungen ergeben sich aus der Parallele Luk. 11, 52 (Matth. 23, 13), die für ἐκρύψατε ἤρατε als reicher beglaubigte Lesart bietet; jedoch hat auch bei Lukas Dbeq absconditis, aeth. ἤρατε καὶ ἐκρύψατε. Für das kräftigere τοῖς εἰσερχομένοις οὐκ ἀνεῴξατε bietet Lukas καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε. So hat der Papyrus eine plastischere Fassung, die von Lukas schwerlich direkt abhängt. Nach ἀνεῴξατε möchte ich des Nachdrucks wegen ὑμεῖς hinzufügen. Als Angeredete sind nach Lukas die Gesetzeslehrer zu denken. Z. 40 ist daher zu ergänzen: τοῖς δὲ νομικοῖς. Was folgt (Z. 47—50), ist nicht mehr sicher festzustellen. Z. 49 beginnt mit κεραι, Z. 50 mit ρα. Dies läßt sich aus Matth. 10, 16 herstellen: ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Demnach wäre im folgenden von den Bedingungen der fruchtbaren Wahrheitserkenntnis die Rede. Dieser Spruch ist übrigens Eigengut des Matthäus, wogegen Z. 41 und 45 einen dem Lukas eigentümlichen Spruch zur Parallele hat. Auch von hier aus bestätigt sich also der Eindruck, daß die Spruchreihe unabhängig neben der kanonischen Überlieferung steht. Das Erhaltene ist zu übersetzen:

(Den Gesetzeslehrern) aber sagte er: Den Schlüssel der Erkenntnis versteckter ihr. Ihr selbst kamet nicht hinein, und denen, die hineinkommen, öffnetet ihr nicht.

Die Untersuchung der neuen Sprüche führt auf die Annahme einer selbständigen Überlieferung. Damit bewährt sich die Bedeutung des neuen Fundes für die Evangelienkritik. Es reicht nicht aus, die Lehrüberlieferung in den Synoptikern daraufhin anzusehen, inwieweit sie sich auf eine Spruchquelle zurückführen

lasse. Die Frage liegt komplizierter. Neben die kanonische Evangelienliteratur tritt jetzt immer deutlicher und zwingender eine ebenbürtige Nebenüberlieferung, die über den apokryphen Evangelien steht und von ihnen nicht abhängig ist. Die bisher bekannten Agrapha, die Evangelienzitate des Justin, der Klementinen, des Klemens von Alexandria usw. bestätigen dies. Und noch eins. In meiner kritischen Analyse der Bergpredigt (Beiträge II, 1900) habe ich das Ergebnis gewonnen und belegt, daß der Einzelspruch und einzelne Spruchgruppen älter und ursprünglicher sind als die Zusammenarbeitungen derselben zu größeren Redekomplexen. Die Untersuchung der anderen größeren Redestücke bei Matthäus führt auf die gleichen Ergebnisse. Und für die Berechtigung derselben liefern die neuen Funde weitere Stützen. Sie gewähren uns einen sicheren Einblick in den freien Fluß der Überlieferung von Herrensprüchen. Zugleich aber bestätigen auch sie, daß diese Überlieferung sich gründet auf die treue Erinnerung an das, was Jesus wirklich gesagt hat. Eben das will sie festhalten und sichern. Die freischaffende Phantasie hat erst unter neuen Einflüssen in den Apokryphen und bei den Gnostikern die zuverlässige Erinnerung an Jesu Lehrweise und Lehrweisheit in den Hintergrund gedrängt und verdunkelt.

3.

Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Schwarzhausen
bei Bad Thal in Thüringen.

IV.

Ein Schreiben der fränkischen Visitatoren an D. Martin Luther.

Im Herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Coburg liegt sub B. II. 20. Nr. 12 ein Brief der fränkischen Visitatoren Hans von Sternberg und Gen. an D. Martin Luther vom Montag nach Quasimodogeniti 1529. Es ist eine Urschrift von der Hand des Amtsschreibers und trägt auf der Rückseite den Adressenvermerk: Schrifft an Martino Lutther, eynen prediger anher gein Coburg zuschicken.

Der Inhalt lautet:

Vnnser freuntlich vnnd willig Dyenst Zuuor Erbar hochgelarter lyber herr vnd freundt, Wir geben euch Zuerkennen, das neulicher Zceyt herr Philip Melanthon an mich Balthassar During Prediger In seynem abreysen Zu Itzigem Speyerischem Reychstag geschryeben vnnd eynen Johannem Cellarium Inen ettwa bey vns Zu Coburg vntterZupringen In beuelch gethan hatt, Wye auch bemelter Cellarius mit Vbersendung solchs schreybens, an mich beyneben auch geschryeben, (die Worte: des Ir auff Inligenden Copien Zuuernemen, sind von des Schreibers Hand wieder durchgestrichen) Vnd wen sich dan Itzunt Zu Coburg Zutregt, Das wir eynes der Zum Predigen [1]) geschickt sey, notturfftig seyn werden Und wir nit Zweyffeln derselbig Cellarius euch bekantlichen sey, Ist vnser freuntlich vnd dyenstlich bytt Ir wollet Ime anZeygen sich fur-

---

1) Ursprünglich stand: eynes pfarrers der auch Zum Predigen.

derlich anher geyn Coburg Zu vns Zufügen, oder wo der nit verhanden eynen andern den Ir darZu tuglich achtet anher schicken, soll mit Jme dyßfals daran er billich genügen hab weytter gehandelt werden, Euch der mühe Zu furderung des Ewangely nit bevylen lassen wollen wir mit allem Vleis willig vnd gern verdyenen. Dat Montags noch dem Sontag quasimodogeniti Jm xxix.

Des Churfursten Zu Sachssen ꝛc. vnsers gnedigen (hern) abgefertigte vnd verordente visitatores dys seynes Churf. gn. Ortlands Zu franckn Itzo Zu Coburg.

Dieser Brief ist auffälligerweise bisher übersehen worden; er findet sich weder bei Burkhardt noch bei Enders, obschon er sich im Coburger Archive zwischen der Urschrift und der Reinschrift des Briefes befindet, welchen die Visitatoren an Luther und Melanchthon nach Wittenberg behufs Bestellung eines neuen Predigers nach Hildburghausen gerichtet haben und welchen wir bei Burkhardt, Seite 156 abgedruckt finden.

Die fränkische Visitation hatte offenbar den Mangel an geeigneten Predigern des Evangeliums ergeben. Die Anzahl der Pfarrstellen im fränkischen Land, die mit jungen und für das Evangelium brauchbaren Kräften zu besetzen waren, war nicht klein. Dieser neue Nachwuchs der Kirche mußte sich von auswärts rekrutieren, da einheimische Kandidaten gar nicht vorhanden waren. Noch im Herbste des nämlichen Jahres 1529 starb der im Briefe genannte erste evangelische Prediger der Stadt Coburg Balthasar Düring. Auf Luthers Empfehlung präsentierte nunmehr Kurfürst Johann dem Stadtrat zu Coburg den Johann Langer, vorher Prediger an St. Wenzel in Naumburg, als „einen tauglichen und geschickten Mann". Vgl. dieses Schreiben bei Schultes, Landesgesch. I, B, 28/29.

Der in Frage stehende Johannes Cellarius, alias Kellner, kam aber nicht ins Coburgische. Er ist später der erste evangelische Superintendent von Dresden geworden. Er war geboren i. J. 1496 zu Kundstadt an der böhmischen Grenze, hatte zu Löwen, Mainz, Tübingen und Heidelberg die hebräische Sprache doziert und wurde später Professor derselben Sprache zu Witten-

berg und dann zu Leipzig. Er war nach Luther der ersten einer, welcher das Wort Gottes lauter und rein predigte, und ward infolgedessen nach Frankfurt am Main an St. Katharina berufen, 1532 aber durch den zwinglischen Prädikant daselbst verdrängt, Pfarrer in Bautzen geworden, 1538, nachdem die Verhältnisse in Frankfurt sich geändert, durch den Rat abermals dorthin berufen worden. Die wieder angenommene Stelle konnte er aber nicht antreten, da er durch die infolge des Todes des Herzogs Georg im Herzogtum Sachsen eingeführte Reformation dort zurückgehalten und Superintendent in Dresden wurde. Er starb daselbst am 21. April 1542.

Im Anschlusse an obiges Schreiben möchte noch auf die kirchliche Praxis hingewiesen werden, welche sich bei der Besetzung der geistlichen Stellen, und zwar der bedeutenderen, im Kurfürstentum herausbildete. Sie geschah fast immer auf Vermittelung oder wenigstens auf Empfehlung eines oder der beiden Hauptreformatoren Luther oder Melanchthon, und zwar von der kurfürstlichen Stadt Wittenberg aus, als dem damaligen Mittelpunkte des kirchlichen Lebens. So war nach Coburg um dieselbe Zeit Langer aus Naumburg empfohlen worden, nach Hildburghausen Weibringer aus Wittenberg, nach Eisfeld Kind. Es ist immerhin für die Praxis der Stellenbesetzung im Anschlusse an das Visitationswerk, sowohl in weltlicher, als auch geistlicher Hinsicht, für den fränkischen Gebietsteil des Kurfürstentumes bezeichnend, daß die Beamtenschaft sich aus dem Stammlande Sachsen ergänzte. Trotz der unglaublichen, großen Schwierigkeit der Verkehrsverhältnisse war die Beweglichkeit des Personals hinsichtlich seiner Versetzung eine viel größere als man heute auch nur ahnt. Die Grenzen der einzelnen Gebietsteile des Reformationsherdes waren viel weiter gesteckt als heute, bei der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der verschlossenen Landesgrenzen Thüringens und Sachsens. Diese umfassende Breite des sächsischen Landes aber war der im vollen Flusse befindlichen reformatorischen Strömung, die von Wittenberg ausging, überaus günstig, und die vielgliedrige Lage des Kurfürstentums ermöglichte, daß der Wellenschlag dieser großen geistigen Bewegung auch über die Grenzen der anliegenden, vielnamigen Territorien hinüberdrang.

V.

Ein Schreiben der Verordneten und des Stadtrates in Coburg an Kurfürst Johann in Verfolg der gleichen Angelegenheit zur Besetzung der Prediger- und Pfarrstelle durch Johann Langer.

An einer ganz anderen Stelle des Archives, nämlich sub E. V. 2. 6. 2 a a. b, liegt das Schreiben vor, welches die kurfürstlichen Verordneten in Gemeinschaft mit dem Stadtrat zu Coburg in Sachen der Besetzung der ersten Predigerstelle für Coburg an den Kurfürsten gerichtet haben. Daß gerade die Coburger Pfarrstelle, dieser dem katholischen Süden so nahe und der Gegnerschaft so exponierte Posten in die rechten Hände kam, war überaus wichtig.

Balthasar During, der seitherige Coburger Superintendent, war im Sommer d. J. 1529 gestorben, und der Kurfürst hatte sich an Luthern selbst um einen Ersatzmann gewandt. Luther hatte den Johann Langer, bisherigen Pfarrer an der Wenzelskirche zu Naumburg, „als geschickt und tüchtig" empfohlen, und daraufhin hatte der Kurfürst den Langer beim Stadtrat präsentiert. Der Stadtrat war zufrieden damit, äußerte aber, wie aus folgendem Schreiben hervorgeht, einige Bedenken hinsichtlich der Anstellung und der Besoldung, welche nicht uninteressant sind.

Balthasar Düring war nämlich nur der Prediger gewesen, welcher allerdings in der vorgenommenen Visitation (1528) zum Superattendenten des fränkischen Bezirks verordnet und zur „Regierung der Kirchen" berufen war. Er genoß dabei aber nur das Einkommen des Predigers: das Brandensteiner Lehen und 10 Gulden aus dem Kasten pro Jahr.

Pfarrer im eigentlichen Sinne war er nicht. Das Einkommen der Propstei war ihm nicht angewiesen worden, nachdem der alte Propst Martin Algauer mit einer Pension von jährlich 120 Gulden, halbjährlich aus dem Kloster Sonnefeld zu erheben, abgesetzt worden war und sich nach Saalfeld begeben hatte, wo er i. J. 1534 starb.

Der Stadtrat fragt nunmehr an, ob der neue Prediger Johann Langer in die Rechte des Predigers und Pfarrers ein-

gewiesen werden solle oder auf das Gehalt des Vorgängers zu setzen sei. Inzwischen habe der Stadtrat dem neuen Geistlichen Kost und Herberge in der Propstei angewiesen und er weist nun in seinem Schreiben an den Kurfürsten darauf hin, daß jetzt dem Prediger ein besseres und reicheres Auskommen zu schaffen sei, in Anbetracht seiner Geschicklichkeit und auch deshalb, weil die Verwaltung des Propsteivermögens fortan selbständig geführt würde und der Pfarrer seine eigene Haushaltung und Kost aus seiner Barbesoldung bestreiten müsse, „und daß die Prediger sonst viel Anlaufens haben, ohne was Inen mit Bücherkaufen zu ihrer Notturft aufläuft".

Dieser Bitte des Stadtrats ist seitens des Kurfürsten nicht entsprochen worden, wie aus den Akten der Visitation 1535 hervorgeht, sondern Magister Langer erhielt seine Besoldung aus dem gemeinen Kasten der Stadt und wurde erst von diesem Jahre ab mit einer Zulage aus der Propstei versehen. Erst 20 Jahre später ging die Propstei mit allem Zubehör in den rechtmäßigen Besitz der Stadt über, und zwar durch Kauf. Aber unter Langers [1]) Regiment, der gleichaltrig mit Luther war und am 15. September 1548 starb, hat sich das Coburger Kirchenwesen tatsächlich segensreich weiterentwickelt. Er wohnte der zweiten und dritten Visitation als Verordneter bei und half das Coburger Konsistorium begründen.

Das Schreiben lautet:

Durchleuchtigster hochgeborner fürst vnd herr Ewrn Churf. Gn. syndt unser vnterthenig schuldig vnd gantz willig dyenst zuuoren bereitt Gnedigster herr, Ewr Churf. gnad. haben vns deme Raht itzundt schryben lassen Dass dye vff hyeuorig schreyben vnd bytt damit gemeyne Stat des dedtlichen abgangs halben Mgstri Balthassar Duringen mit eynem andern Prediger genedigklich versehen wurde, dem Erwirdigen vnd hochgelarten Doctor Martino Lutter vnd andern vmb eyn gelarten Man hetten geschryeben. Vnd nachdem der von jnen Er Johan Langer der so baldt auch eyn Presentation an Vns pracht Ewrn

1) Vgl. Thomae, Licht am Abend, Coburg 1722, S. 353 ff., und Schlegel, Vita Langeri.

Churf. gn. fur tugtich vnd geschickt were angegeben [1]), theten dysselbig Ewr churf. gn. beuelh, Langer vns vbersenten mit beger vnd beuelch, den zu eynem Pfarrer Seelsorger vnd Prediger nach vermugen Ewr Churf. gn. presentation anzunemen. Wye dan berurt Ewer Churf. Gn. schreyben also mitpringt vnd wir sampt derselben Ewer churf. Presentation verlesen haben, Nun wollen wir Ew. Churf. gn. in vnterthenigkeyt nit vorhalten, das Magister Balthassar seliger alleyn dye Predicatur hye yn Coburg gehabt vnd das er In gehaltener Ewer Churf. gn. neben jme beuolhener visitation zu eynem Superattendenten dyss gezyrcks ist verordent vnd das jme bey neben dye Regirung der kyrchen, nachdem er mit der Brobstey alhye mit absetzung des Brobsts endrung erlangt, bis auf weitter verordnung auch beuolhen ist, wye Ewr Churf. gnad. dasselbig auff inligender Copy welchermaßen in der gehaltenen visitacion verordent vnd registrirt worden ist, gnedigklich zuvernemen haben, Der Vrsach halben weyl bemelter Mgr Balthassar selig seyns lebens vnd eynkomens halber, so zu der Predicatur verordent, keyn Pfarrer gewest, haben wir bemelten Er Johan Langer dermassen zu eynem Pfarr, Seelsorger vnd Prediger (wye wir des Rahts darfur verstehn jme in der Brobstey eynkomens eynzusetzen) nit anzuweyßen gewust, wyewol wir jme in mitler Zeyt dye Cost in der Brobstey, vnd darzu eyn herbrig verschafft haben. Ob nun Ewr Churf. gn. wollen gehabt haben, das derselbig Er Johan Langer in der Brobstey eynkomens mit aller vorlegung vnd verwaltung, oder aber an statt des jtzigen Predigers, den der Durchleuchtig hochgeborn furst vnd herr, herr Johans fridrich, hertzog zu Sachssen, vnser genediger junger herr zu der Zeyt da Ew Churf. gn. vfm Reychstag zu Speyer gewesen, anher verordent vnd geschickt hat, soll yn der Brobstey also mit beuolhenem Pfarrn vnd seelsorg-Ampt mit solcher besoldung wye es der jtzige hat, verordent vnd gesetzt werden vnd Ihener vf das eynkomen, so Mgr Balthassar seliger von d. Brandensteyner lehen vnd auff dem gemeynen Casten jerlich vf x gulden gelt zcynss gehabt, wye wol numer nach seynem absterben keyn eygne behausung darzu

1) Vgl. Schultes a. a. O. I, B, 29, Anm.

gehorig, zu setzen seyn, Oder ob es dem Langer also anzuweysen sey, vnd das dargegen der jtzig jn der Brobstey pleybe, Das alles wollen wir jn Ewr Churf. gnad gnedigs bedencken vnd gefallen gesetzt haben, wir besorgen aber weyl dye Brobstey jn der bevolh. visitacion dermass enderung erlangt, das es eynem der dye Seelsorg sampt der mühe des Predigens tragen solt, der Haushaltung halb, zu dem das dye behausung solcher Brobstey gantz baufellig hochbeschwerlich vnd auch sunst jm studiren verhinderlich seyn würde, So wyl es auch on das dye notturfft erfordern, das dem Prediger der jtz jn dye Brobstey verordent ist, eyn besser vnd reycher eynkomens zuverschaffen sey, angesehen seyn geschicklichkeyt vnd das jme dise zulegg, weyl er seyn eygen kost vnd hauss haltg haben muss, zu gering vnd zu wenig ist, vnd das dannocht dyse Prediger sunst vyl anlauffens haben on was jr jdem mit Bucher kauffen zu irer notturft aufleufft, Solches haben wir Ewr. Churf. Gn. auss vnterthenigkeyt vnd der notturfft nit wollen vnangezeygt lassen, vnd erkennen vns denselben jn vntterthenigkeyt zu dyenen schuldig Bytten auch der genedigen Anttwort. Datum Montags nach Martinj jm xxix jar

Ew. Churf. Gn.
willige
vnterthenige
verordente vnd der
Raht zu Coburg.

Nachschrift:

Wir haben auch nit vnterlassen vnd mit bemeltem herr Johan langer vf dye weg gehandelt, Ob er dye Neuntzig gulten von der predicatur Mgr Balthassar seliger sampt eyner herbrig zuvorschaffen, oder das er sich jn dye Brobstey wie der jtzig begeben vnd zusampt der Cost ix guld lehens vnd seyn gemacht mit zimlicher beholtzung zu unterhaltung nemen wolt, Als hat er dye Neuntzig guld von Mgr Balthassar seliger Predicatur angenomen vnd das er dye purch mit Predigen vnd der Seelsorg darzu die Superattendention tragen will wye er von Ewr Churf. gn. angenomen sey vnd Mgr Balthassar seliger dasselbig auch gethan hat, hatt auch der Brobstey halben dye vrsach fur getragen, das

jme dass Essen zu vnbequemer zeyt seyns studirens halber, sollt vngelegen seyn.

Dagegen haben wir des Raths die besorg, weyl hyevor eyn jder Brobst dye pfarr verwalt vnd Seelsorg getragen hatt, woe es denn dye weg haben solt, das eyn prediger so von vns dem Raht aufgenomen dye pfarr versorgen vnd doch nichts davon haben solt, das mit der Zeyt dye pfarr zu versorgen ausserhalb der Brobstey also auf dye Stat komen möchte, welches wir Ewern Churf. gn. auch genedigklich zu bedenken geben.

VI.

Instruktion für den Ritter Hans Schott, als Deputierten, zum mündlichen Vortrag beim Kurfürsten.

Im gleichen Aktenstücke befindet sich eine Instruktion, welche der an den kurfürstlichen Hof zu Torgau deputierte Ritter Hans Schott auf Hellingen dem Landesherrn mündlich vortragen sollte. Dieser Vortrag schließt sich an die Nachschrift des letzteren Schreibens an, sofern der neue Pfarrer Langer auch die Predigt auf der Burg, d. i. auf der Feste Coburg übernommen hatte, deren Kirche mit verschiedenen Lehen begnadet war.

Langer hatte um eines dieser durch Tod freigewordenen Lehen für seinen ältesten Sohn Johann († 1554 als Diakonus zu Coburg) auf eine Anzahl Jahre gebeten zur Förderung seines Studiums.

Zweitens entnehmen wir der Instruktion, daß die Propsteigebäude zu Coburg schon damals dem Verfall nahe waren. „Das alte hohe Haus an der Pfarrkirchen“ mußte unterfangen und ausgebaut werden nach fachmännischem Urteil, um sodann als Wohnung für den Verwalter, die vier Kapläne und das Hausgesinde zu dienen. Das anliegende bisherige Wohnhaus drohe einzufallen. Der Bau belaufe sich auf 150 Gulden. Geld sei genug da. Drei Getreideböden würden gewonnen, und das Bauholz könne aus den Klostergehölzen von Mönchröden oder Sonnefeld genommen werden.

Die Instruktion lautet:

Nachvolgende sachenn vnd Artickel, soll Her hanns Schott Ritter etc. den Churf. vnnd fürsten zu Sachssen etc. meynes getr vnd gnedigen herrn zu vntterthenigkeit furtragen vnnd berichtenn, Auch von jren Churf. vnd f. gn. sich darauff beuelch vnnd bescheids erholen.

Zum Erstenn, Nachdem Er Johann langer pfarrer zu Coburg, des geistlichenn lehenns halb uffm Schloss daselbst, welches nach absterbenn Er Johann groschen nechstem Inhaber seligem Chur vnnd F. g., als den lehenherrn, verledigt heymgefallen, bey Iren Churf. vnnd F. gn. unterthenige suchung gethan vnnd gepetten hatt, dasselbig seynem Eltsten sohne Johansen, vff ein anzall Jar, nach derselben wolgefallenn, zu furderung seynes studiums zu leyhenn, Darauff Ir Chur vnd f. gn. jnen den verordenten zu Coburg vmb weytern berichtt derselben Schlosslehen halb, was dye alle fur jerlich eynkomen hettenn, vnd wohin dye andernn vorledigten verschafft weren, schreibenn lassenn, Derselben Schloslehenn ist jn beiligend verzeichnus bracht, vnnd darbei vntterschiedlich angezeigtt, wyevil derselben sein, welche darunter verledigt, vnnd wohin dieselbige verschafft synnd, auch welche noch unverledigt, wie hiebeiliegend mit bezeichnet zu befinden, vnnd ist Magister Johann langern pfarrers zu Coburgk nochmals sein vntterthenigste byt, Chur vnnd f. gn. wolten voriger seyner vntterthenigen betlichen suchung nach, benannten seynem sohne, mit solchem verledigten heimgefallem Lehenn, gnediglich begnaden vnd versehen.

Zum andern, was da belanngt der Brobsteyhe zu Coburg furfallende vngepewde, vnd das von notten sein wyl, dyeselbige pauen vnnd bessern zu lassenn, Meyner gnedigst vnnd gnedige herrn den furschlag zu berichtenn, wye jn gehabter besichtigung befunden, vnd davon geredt ist, Nemlich, das das alte hohe haus an der pfarrkirchenn solte vnttersanngen, vnnd gefasst werdenn nach bedenncken der werckleut, darein werden zu machen sein, zimliche gemache fur denn verwalter, dye Caplän, vnnd das tegliche hausgesynde. Woe dan dye zur notturfft zugericht, alsdann solt man das ander daran ligennd haus, darjnne itzund verwalter, Caplan, vnnd hausgesynnde wohnen, welches dermassen

erfaulet, vnnd in vngeyeu komen, das darjnne weyter zu wohnen, eynfallens halb besorglich, gantz jn grund einbrechen vnnd hin weg thun, dardurch wurde der hoff gereumlich vnnd erweytert.

Solche furgeschlagene besserung des alten hohenn hauss, darein auch drey Bodenn zuschüttung des getreidigs können zugericht werdenn, wurde vngeuerlich bei anderthalbhundert gulden geschehen, welch geldt vonn den vorrath der Brobsteyhe zunemen sein solt, nachdem es zum teyl wolmass vorhannden,

Woe nun Chur vnnd F. gn. gefellig sein würde, diesen furgeschlagenn Baw dergestallt fürnemen zu lassenn, zuerkunden vnnd beuelich zu erlangen, (nachdem man darzu bei anderthalb schogk baw holtz, darunter acht eychenn, haben musst) woe solch anderthalb schogk bauholtz solt angewiesen vnnd gehawen werdenn, vnnd were jr der verordenten bedencken, dass solches jn der beden Closter Rothen vnnd Sonnfeldt gehultz, als an eynem Jd. ortt dye helfft, solt verschafft vnnd gegeben werden.

VII.

Der kaiserliche Achtbrief über den fränkischen Ritter Hans Schott, Johann Friedrich des Großmütigen Ratgeber und Martin Luthers Freund.

Die zum Kurfürstentum Sachsen gehörige Pflege Coburg und das Ortsland Franken war, in politischer und auch kirchlicher Hinsicht, vom Stammland Sachsen zu weit getrennt, verwaltungsmäßig dazu verordneten Räten anvertraut, welche kraft Auftrag sämtliche Regierungsbefugnisse namens ihres Landesherrn auszuüben und nur in schwierigeren Rechtsfragen an den Kurfürsten direkt zu berichten hatten. An der Spitze dieser Räte, deren Zahl sich aus den angesehensten inländischen fränkischen Rittergeschlechtern zusammensetzte, stand im Jahre 1532, kurz vor dem Tode des Vaters, der Kurprinz Johann Friedrich (der Großmütige) selbst, seit dem Jahre 1537 aber der in der Reformationsgeschichte nicht unbekannte Ritter Hans Schott, welcher den Titel eines Pflegeverwalters führte.

Hans Schott ist für die reformatorische Geschichte des fränkisch-

coburger Landes in mehr als einer Hinsicht von großer Bedeutung. Entstammt dem Geschlechte der Schotten (Scoti a lapide), welches zu den ältesten, ritterbürtigen, reichsfreien und stiftsmäßigen Geschlechtern Frankens gehörte, hatte Hans von Schott seinen Rittersitz auf Hellingen bei Coburg. Geboren um 1500, hatte Schott in seiner Jugend die hohe Schule besucht, vielleicht gehörte er zu den Söhnen des Adels, die mit dem Kurprinzen gleichzeitige Erziehung empfangen hatten. Wenigstens finden wir ihn oft am kurfürstlichen Hof in engstem Verkehr mit Johann Friedrich.

Die Nachricht Spalatins, Hans Schott habe i. J. 1517 mit Bernhard von Hirschfeld u. a. eine Wallfahrt in das heilige Land gemacht, bezieht sich möglicherweise auf Hans v. Schott zu Oberlind. Unser Schott befand sich i. J. 1521 mit dem Kurfürsten in Worms, wo er Luthern in seine Herberge führte. Vgl. Enders, Briefw. Luth. IV, 232 und Tischreden Nr. 2609.

Im Jahre 1525 hat sich Hans von Schott mit der geschiedenen Frau des Torgauer reichen Bürgers Jacob Hufener verehelicht, nachdem vom Prediger zu Torgau der Ehedispens verwilligt worden war. Vgl. Enders, a. a. O. S. 348, Burkhardt, Luth. Briefw. S. 107.

Eine sehr fruchtbare Tätigkeit entfaltete Hans von Schott als verordneter Sequestrator für das Frankenland i. J. 1533. Er scheint hier neben dem Bürgermeister von Coburg, Caspar Ramsberger, die Seele des ganzen Werkes gewesen zu sein (vgl. Burkhardt, Die Sächs. Visit. 109 f.), nachdem er dem Landtag zu Torgau i. J. 1531 als Coburger Abgeordneter persönlich beigewohnt hatte.

Im Jahre 1532 wurde er vom Kurfürsten nach Bamberg gesandt, zur Empfangung der Lehen, welche der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen beim Regierungsantritt vom Bischof und Stift zu Bamberg zu rekognoszieren hatte. Im gleichen Jahre ward er vom Kurfürsten zum Aufseher und Exekutor des neuen Münzwesens für den fränkischen Kreis bestellt.

Nachdem Hans von Schott i. J. 1533 das Amt eines Hofrichters zu Coburg übertragen worden war, wurde er i. J. 1534 verordneter Rat und Befehlshaber der Pflege Coburg und leitete

im folgenden Jahre das überaus wichtige Werk der zweiten Visitation sämtlicher geistlicher Stellen und Pfarrgemeinden im Ortslande.

Zur Ehre des Mannes muß an dieser Stelle bemerkt werden, daß es sich bei Burkhardt, a. a. O. S. 59 um den Hans v. Schott gleichen Namens, Ritter zu Oberlind bei Sonneberg, handelt, und zwar nicht um dessen „außereheliche Kinder", sondern um einen „Waisensohn des verstorbenen Bruders, außer der Ehe gezeugt".

Vom Jahre 1534 bis 1547 scheint Schott den hohen und verantwortungsvollen ersten Posten der Pflegeverwaltung zu Coburg innegehabt und das volle Vertrauen des Kurfürsten Johann Friedrich genossen zu haben. Vgl. Hönn, Cob. Chronik, S. 55, 95, 104 f. 124; II, 152, 153, 159, 162.

Beim Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges wurde ihm die Stadt Coburg zur Verteidigung anvertraut, ebenso wie die „Regierung von Land und Leuten, auch Hofhaltung und Haushaltung." Es gelang ihm auch, die Truppen des im kaiserlichen Dienst stehenden Markgrafen Albrecht von Brandenburg in Kulmbach fernzuhalten.

Nach der für Kursachsen so unglücklichen Schlacht bei Mühlberg scheint Schott beim Durchzug der kaiserlichen Truppen das fränkische Land gleichwohl in Verteidigungszustand gesetzt zu haben — vgl. Hönn, a. a. O. II, 161 —, und auf dieses Verhalten und seine frühere Teilnahme am Schmalkaldischen Bund bezieht sich die nachfolgende kaiserliche Vorladung resp. Achterklärung.

Schott rechtfertigte sich schriftlich und nannte sich einen armen, betagten, schwachen Ritter mit neun lebendigen Kindern. Auch der Herzog Johann Ernst verwandte sich für seinen Untertanen beim Kaiser, indem er erklärte, daß Schott über 40 Jahre ihm und seinen Vorfahren getreulich gedient habe.

Der Chronist berichtet (Hönn II, 162), daß dem Hans Schott eine Geldstrafe angefordert worden sei, „so ihm aber dem Vermuthen nach erlassen worden, weile er als ein Fürstlicher Bedienter in der Wittembergischen Capitulation mit begriffen".

Schließlich möge zur Charakteristik dieses Mannes noch der Hinweis dienen, daß am 16. Nov. 1545 Hans Schott seine zwei

Söhne Veit und Hans der Wittenberger Schule persönlich übergab (vgl. Förstemann, Alb. acad. Wittb., p. 229) und auch dem alten Bekannten und Freund, dem Reformator Dr. Martin Luther, in seiner Wohnung einen Besuch abstattete. Vgl. de Wette, V, 769.

Schott war auch ein guter, witziger Gesellschafter, und Luther hat seines Freundes Hans in den Tischreden öfter Erwähnung getan.

Der kaiserliche Acht- und Bannbrief lautet:

Wir Karll der Funfft von Gots Gnaden Romischer Kaiser, zu allen Zeiten merer des Reichs In Germanien, Zu hispanien, baider Sicillien, Iherusalem, hungern, Dalmatien, Croatien ꝛc. kunig Ertzhertzog zu Osterreich, zu Burgund ꝛc. Graue Zu habspurgk, Flandern vnnd Tirol ꝛc. Thuen dir hanns Schotten Zuwißenn, Wiewoll wir In vnser Achterklerung des negstvorschienen Sechsvndviertzigsten Ihars der geringern Zalh, gegen hertzog Johan, Friderichen gewesnen Churfursten, Zu Sachssen, vnnd philipsen Landgrauen Zu hessen, ausgangenn meniglichen bey hohen schweren peenen, vnnd straffen, vnnd nemlich bey verlierung aller Regallien Lehen Freyheitten vnnd gnaden, auch verwurkung leibs vnnd guts Ernstlich gebotten, Das sich der genanten hertzog Johans friderichs, vnd Landtgrauen, als domals vnserer erclerten Echter wider vnns Iemandts nit annehmen, noch beladen Inen auch nit dienen hulf oder Furschus weder haimlich noch offentlich beweisenn, Wo auch ainer oder mehr, In Iren oder Ire aines dinst besoldung oder bestallung, oder Inen sonst zugezogen were, das der, vnd dieselben one allen auszug vnnd weigerung sich von stund an erheben vnnd gestracks widerumb abziehenn, vnnd sich ferer nit gebrauchen lassenn sollen, alles nach Inhalt vnnd ausweisung berurter vnser Achterclerung vnter vnserm aufgedrucktem Insigell vnnd sunst In druck allenthalben ausgangen, So wirdet doch vnns glaublich angezaigt wie das du des alles vnangesehen vnnd vnbetracht, sonder demselbenn gestrackhts Zuwider, vnnd in vergess der pflicht, Damit du vns als Romischen Kaiser, vnnd also deiner hochstenn weltlichen oberkait Zugethan, Dich denselbenn hertzog Johans friderichen, vnnd landtgrauen vnnd Iren mitverwandten, des Schmalkaldischen gewesnen punts, domals an-

hengig gemacht, vnd sambt Innen, vnnd Iren mitverwanten, Dich in offentliche vngehorsamb, abfall entpörung vnnd aufruhr, gegen vnns, one alle befugte vrsache, mit aignen freuentlichen mutwillen eingelassen vnd begeben, vnnd Inen gegen vns, In der verlauffnen Schmalkaldischen kriegsentpörung hielff, fürderung beyfall, vnd beystandt gethan, vnd vnser kaiserliche Mayesteth darburch zum hochsten belaidigen helffen, Derhalben du dan durch deine bewisne hilff anhangk furderung vnnd furschub auch offenbare beharliche Rebellion, belaidigung vnnd verletzung vnserer keyserlichen Maistat die peen vnnd straffe In obberurter vnser achterclerung auch anderer vnser vnnd vnserer vorfarn, Romischer kayser vnd konig Constitution vnnd Satzungen begrieffenn, vnnd insonderheit die peen der Rebellion vnd des lasters der belaidigten Maiestat begangen, Auch alle deine habe vnnd guter lehenn, vnnd aigen, sambt leib vnd leben verwurckt, vnnd in vnser vnnd des Reichs acht mit der Thatt gefallen ist.

Wiewoll wir nun vmb solcher deiner verhandelung vnd belaidigung willen auf itz gemelte straffe gegen deinen leib vnd güttern alspald Zu procedieren, Zuhandeln, vnnd verfarn, Zum hochsten vervrsacht, So haben wir nichts destominder Zuerzaigung vnser kaiserlichen gnade vnd miltigkait, vnns der Scherpf noch ZurZeit nit geprauchen, Sonder dein verantwortung, ob du die thuen konnest Zuuor vernehmen wollen, Vnnd deshalben den Erwirdigen Weiganden Bischouen zu Bamberg, vnsern Fursten, Rath vnnd lieben Andechtigen Zu vnsern kaiserlichen Commissari dieser sachen furgenomen vnnd verordent, Heischen vnnd laden demnach dich, hiemit vonn Romischer kay. Macht, das du innerhalb Fumfzehen tagen die negsten, nachdem dir dieser vnser brieff vberantwortt oder verkunth wirdet, vor gedachtem vnserm Comissari gewisslich erscheinest, obgedachter vorhandlung vnd verwurckung vns geburlichen abtrag noch ermessigung wie gemelter vnser Comissari dir auf den beuelch den er insonderhait derhalben vonn vns empfangen hat, anzaigen wirdet, Zuthuen, oder wo du dich des vertrags halben mit Im nit vergleichen würdest, Alsdann auf Zeit vnnd tag, so dir gedachter vnser Comissari ansetzen vnd benennen wirdet, vor vns, wo wir domals sein werden, oder

vnſerm hoff Rath erſcheineſt, auf ferner handlung vnſers darzu verordenten Procurators Zuſehen, vnnd Zuhorenn, dich obberurter vorhandlung ſchuldig zuhaltenn, vnnd darauf in die peen vnnd ſtraff, berurter vnſer vnnd vnſerer vorfarn Conſtitution ſatzung vnd achterclerung Rebellion, belaidigten Mayeſtat, acht vnnd aberacht vnd ſunſt noch geſtalt deiner vorhandlung gefallen ſein, erkennen ercleren, vnnd daruber ferer notturfft proceſſ auch zu ſtraff deiner vorhandlung Confiscation vnnd einziehung deiner hab vnnd guter ausgeen Zulaſſen, oder aber vrſach anzuzeigen, warumb das alles nit geſchehen ſoll, der Sachen vnd allen derſelbenn terminen, bis nach entlichen beſchlus aufzuwarten, Wan du kommeſt vnnd erſcheineſt alsdann alſo oder nit, So wirdet nichts deſto weniger mit erclerung obberurter peen vnnd ſtraffe vnd ſonſt In ander weg, wie ſich ſolches nach ſeiner Ordnung geburt, gehandelt vnd procediert, Auch die Execution vnd Confiscation darauf wirklich furgenomen vnnd Zethuen beuolhen werden. Darnach wiſſe dich zurichten.

Wir wollen dir auch zu obberurter handlung fur vns, vnſere HoffRethe vnnd verordente Comiſſarien, zukomen, vnnd zuerſcheinen, biſſ nach endlichem beſchaidt, bey vns vnnd Innen zupleiben, vnd widerumb dauon biſſ in dem ſichere gewarſamb, fur dich vnnd die deinen, vnſer vnd des Reichs frey geſtrack ſicherhait vnnd glaitt, hiemit mit dieſem vnſerm Brieff gegeben vnd zugeſchrieben haben. Gebenn vnder vnſerm aufgedruckten Inſiegell In vnſer Stadt Bruſſel jn Brabant am zehenten tag des Monats Octobris nach Chriſti geburt Funfzehenhundert vnd jm Achtvnndviertzigſten, vnſeres kaiſerthumbs jm achtvnndzweinzigſten vnnd vnſerer Reiche jm Dreivnddreiſſigſten Jaren.

Carol.

Ad mandatū Caesareae
Cattolicae M^tis propriū
Obernburger.

Aufſchrift: Römiſcher Kayſerlicher Mayeſtath vnnſers aller gnedigſten herrn Citation an herr hannſen Schotten, Rittern ꝛc.
Vnt. mittwochen nach Circumciſſion Domini
1549.

Das Papier trägt als Wasserzeichen den Reichsadler.

Sig. A. I. 28. b. 1. No. 31.

Cob. Geh. Archiv.

Aufschrift: Kaiserliche Citation an den wegen Theilnahme an dem Kriege des Churfürsten Johann Friedrich in Acht erklärten Ritter Hans Schott. 1549.

4.

Schleiermachers Vorlesung über theologische Enzyklopädie.

Von

Prof. Lic. Dr. **Carl Clemen** in Bonn.

Für eine vor kurzem erschienene Arbeit über Schleiermachers Glaubenslehre fand ich es wünschenswert, dessen von Lic. Thönes im Jahre 1873 herausgegebene handschriftliche Anmerkungen dazu stellenweise selbst einzusehen. Ich wandte mich also an Herrn Prof. D. Kamphausen hier, an den das Schleiermachersche Handexemplar durch Vermittelung der Arndt- bezw. Bleekschen Familie gekommen war, und erhielt von ihm nicht nur den ersten Band desselben (weiter scheint der Verfasser in der betreffenden Vorlesung nicht gekommen zu sein) für die hiesige Universitätsbibliothek zum Geschenk, sondern auch die Nachschrift eines Hörers von Schleiermachers Kolleg über theologische Enzyklopädie aus dem Wintersemester 1831/32. Da von derselben bekanntlich nur die Paragraphen mit kurzen Erläuterungen gedruckt sind, dachte ich zuerst daran, wenn sich weiteres Material finden sollte, dieses Heft vollständig herauszugeben, und schrieb deshalb zunächst an unseren ersten Schleiermacherkenner, Herrn Geheimrat Prof. D. Dr. Dilthey in Berlin. Er antwortete mir aber, wenigstens von Schleiermachers eigener Hand sei nichts auf die Enzyklopädie Bezügliches erhalten; auch eine Anfrage bei seinem Verleger G. Reimer,

der sonst noch Schleiermachersche Manuskripte besitzen soll, hatte denselben negativen Erfolg. Ich bat nun in mehreren theologischen Zeitungen diejenigen, die etwa noch von solchem Material wüßten, sich mit mir in Verbindung zu setzen; es ward mir aber nur ein Heft über die Dialektik angeboten, mit dem ich natürlich nichts anfangen konnte. So ließ ich mir endlich, in der Hoffnung, dadurch vielleicht weiterzukommen, durch die Quästur der Universität Berlin mit erheblichen Kosten aus den Eingangsjournalen (die Dozentenmanuale sind nicht mehr vorhanden) die Namen der Zuhörer von Schleiermachers Vorlesung über Enzyklopädie im Sommersemester 1829 und im Wintersemester 1831/32 zusammenstellen — für früher ließ sich nichts mehr ermitteln —; aber wenn sich auch unter den 120, bezw. 89 Hörern, die Schleiermacher in den genannten Semestern gehabt hat, manche bekannte Namen finden — unter den ersteren George, C. F. Gutzkow, die Brüder Kliefoth, unter den letzteren Erbkam, Ferd. Piper, Steinmeyer, D. F. Strauß —, so ist doch niemand darunter, zu dessen Nachkommen ich Beziehungen hätte. Selbst die Herkunft jenes eingangs erwähnten Heftes läßt sich nicht mehr nachweisen. Herr Prof. Kamphausen weiß zwar noch, daß er es im Jahre 1853 in einer Auktion bei dem hiesigen Antiquar Lempertz (jetzt Hanstein) gekauft hat; aber dieser selbst kann nicht mehr feststellen, wo er es her hatte. Es ist übrigens von zwei verschiedenen Studenten geführt worden; denn wenn sich auch der Übergang zu einem anderen Duktus innerhalb von § 278 auf andere Weise erklären ließe, so beweisen doch die neuen Abkürzungen, daß von hier ab ein anderer die Feder geführt hat. Der erste hat nur noch, wie am Anfang das Datum der ersten Vorlesung (7. Nov. 1831), so am Schluß das der letzten, mit der Schleiermacher auch wirklich fertig geworden ist (31. März 1832), und ein sehr eingehendes Inhaltsverzeichnis (27 S.) hinzugefügt; aber ein Name ist nirgends zu entdecken. Beide haben ziemlich genau — vielfach offenbar wörtlich — nachgeschrieben, so daß mir Herr Geheimrat Dilthey riet, zumal es sich um die letzte Fassung des Schleiermacherschen Kollegs handelt, das Heft allein herauszugeben; aber dazu ist es doch stellenweise nicht reif. Und

dasselbe gilt von dem Hefte des späteren Professors der Theologie Bleek, das mir (durch die Liebenswürdigkeit seines Sohnes, Herrn Pastor Bleeks hier) erst bekannt wurde, nachdem ich all jene vergeblichen Versuche, weiteres Material zu finden, gemacht hatte, und sich jetzt, zugleich mit anderen Heften desselben aus Schleiermacherschen Vorlesungen, ebenfalls auf der hiesigen Universitätsbibliothek befindet: es ist zwar ebenfalls sehr sorgfältig geführt, aber einmal nicht vollständig (es enthält zahlreiche Lücken und bricht plötzlich ab) und stellt zum anderen die Form dar, die Schleiermacher seiner Vorlesung im Wintersemester 1816/17 gab. So beschränke ich mich darauf, den allgemeinen Eindruck, den ich bei der Lektüre beider Hefte gewonnen habe, wiederzugeben und dann einige mir besonders interessant und wertvoll erscheinende Stücke aus dem späteren mitzuteilen.

Was den Leser besonders in Erstaunen setzen muß, das ist die ihm auch hier entgegentretende Universalität Schleiermachers. Nicht nur, daß er auf allen Gebieten der Theologie Bescheid weiß und die Literatur verfolgt hat, auch die Zustände und Vorgänge in den evangelischen Kirchen außerhalb Preußens und Deutschlands kennt: er ist zugleich mit den allgemeinen Problemen der Philologie und Medizin vertraut und exemplifiziert gelegentlich an ihnen. Ferner zeigt sich auch hier seine klare und übersichtliche Vortragsweise: wie übrigens auch in jenen wohl wenig bekannten handschriftlichen Anmerkungen zum „Christlichen Glauben", unterscheidet er fortwährend erstens und zweitens, verweist auf frühere Ausführungen zurück und stellt Beziehungen her, an die man zuerst nicht denkt. Dagegen vermißt man auch hier wärmere Herzenstöne; nur am Schlusse wendet er sich unmittelbar an seine Hörer und ermahnt sie — zur Nachsicht mit den Unvollkommenheiten der Kirche und sanftmütiger Behandlung ihrer Angelegenheiten! Und am Anfange desselben späteren Heftes steht eine rein sachliche Auseinandersetzung über die Bedeutung der Enzyklopädie, die es aber wohl immerhin verdient, daß ich mit ihr meine einzelnen Mitteilungen beginne.

Schleiermacher sagte also:

Die theologische Enzyklopädie soll dem Theologen eine klare

Übersicht geben von dem ganzen Gebiete der Theologie, von den Gründen, warum dieses oder jenes dazu gehört und von dem Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen zu einander. Sie ist nicht bloß für den Anfänger, der dieses Studium beginnt, von Nutzen. [Sondern] Für den einen ist dieses Element der Theologie wichtig, für den anderen jenes, der eine faßt eine entschiedene Neigung für dieses; der andere für jenes, und so vertieft und verliert man sich leicht in das Studium einer einzelnen Disziplin, und desto mehr geht der allgemeine Zusammenhang verloren. Weshalb es denn immer notwendig ist, von dem Studium der einzelnen Disziplinen zu dem Zusammenhange des Ganzen zurückzukehren, damit das Einzelne in diesem Zusammenhange betrieben werde, weil sonst das Studium aufhört, eine theologische Wissenschaft zu sein. Das gilt nicht bloß von der Theologie, sondern von allen Wissenschaften, die aus mehreren Teilen bestehen. Überall gibt es ein Eingehen in das Einzelne, worin der allgemeine Geist nicht mehr vorhanden ist, und das muß nicht so sein. Usw.

Der Schluß der Ausführungen zu § 1 wird denjenigen wertvoll sein, die den letzten Teil des Zusatzes (so nennt Schleiermacher später immer die Erläuterungen zu den Paragraphen), den ich in seiner kurzen Darstellung nachzulesen bitte, an dieser Stelle mindestens ebenso verfrüht finden, wie die Erläuterung 1 zu § 2 des „Christlichen Glaubens“. Schleiermacher selbst hat nämlich im Kolleg darüber gesagt:

Über das Verhältnis der rationalen Theologie zu unserer gibt es noch immer verschiedene Ansichten. Einige identifizieren nämlich beide. Wir haben nun aber dies hier gar nicht zu entscheiden. Es ist dies keineswegs widersprechend, aber es geht uns hier gar nichts an. Es walten immer verschiedene Ansichten ob.

Und zu § 5 sagte er, um das gleich hinzuzunehmen:

Es ist nicht widersprechend, daß eine ganz spekulative Disziplin ein Teil einer positiven Wissenschaft sein könne. Aber jetzt können wir sagen: es schließt es aus, weil der christliche

Glaube auf eine Tatsache zurückgeht. Dies ist immer der letzte Grund, das Tatsächliche und nicht das Spekulative.

Und damit stimmt wieder, was wir am Schluß von § 6 lesen:

> Philosophie ist hier nicht mit angeführt unter den Wissenschaften, in welche die einzelnen Elemente der Theologie zurückfallen können. Was außer Philosophie ausgeschlossen ist, ist Naturwissenschaft und Metaphysik. Aber die christliche Theologie hat es nur mit der Entwickelung der Tatsache (des Tatsächlichen) zu tun, von welcher das Christentum ausgeht. Also können naturwissenschaftliche Elemente niemals als theologische vorkommen und theologische Disziplinen konstituieren. Was die Metaphysik betrifft, so können wir sagen: es können rein metaphysische Elemente nicht als theologische vorkommen.

Zu § 9 gab Schleiermacher eine interessante Erklärung des Ausdruckes Kirchenfürst, mit dem er bekanntlich denjenigen bezeichnet, der „religiöses Interesse und wissenschaftlichen Geist im höchsten Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung vereint“:

> Kirchenfürst . . . ist wörtliche Übersetzung von princeps ecclesiae. So nannte man im Mittelalter einen solchen, der in seinem Zeitalter auf eine gewisse Weise geistig dominierte, ohne daß dies eine Beziehung auf ein amtliches Verhältnis in sich schließt. Usw.

Ich weiß nicht, ob das richtig ist: Du Cange (Glossarium mediae et infimae latinitatis) bemerkt zu princeps ecclesiae nur: dignitas ecclesiastica, eadem forte quae apud Graecos *ἐκκλησιάρχου*, de qua in Glossar. mediae Graecit., und zitiert den Ordo Romanus: Cum autem omnia usque ad Evangelium impleta fuerint, accedat Princeps Ecclesiae ad Episcopum, pixidem, in qua thus habetur, manu ferens, sequente acolytho, qui thuribulum portat. Aber schon das ist schief: der erste Geistliche an einer Kirche hat keine besondere Würde, und noch weniger kennen meine evangelischen und katholischen Fachkollegen den Ausdruck in dem von Schleiermacher angenommenen Sinne. Auch hatte er selbst im Wintersemester 1816/17 nur gesagt, der Aus-

druck komme „in alten Büchern“ vor, sei aber am wenigsten auf den Papst, sondern eher auf Luther und Zwingli zu beziehen.

Zu § 10 gab er folgende weitere Erklärung:

Derjenige, der von jenem Ideal abweicht, indem sich das Wissen um das Christentum stärker in ihm ausgebildet hat, wird Theologe im engeren Sinne genannt, derjenige aber, in welchem sich das religiöse Interesse überwiegend entwickelt hat, Kleriker. Dadurch wird nicht gesagt, daß der Kleriker, weil er ein solcher wird, es deshalb wird, weil er weniger wissenschaftlichen Geist und einen geringeren wissenschaftlichen Apparat hat, als jener. Auch ist das nicht damit gemeint, daß jener Theologe im engeren Sinne es darum wird, weil das religiöse Interesse nicht stark genug in ihm vorhanden ist. Denn nicht durch das minus auf der einen Seite, sondern durch das plus wird es jeder. Die unmittelbare Ausübung ist (besteht) im Gebiete des Klerikers in der amtlichen Ausrichtung des Kirchenregiments.

Wenn wir also sagen, daß jemand wegen eines Übergewichtes seines wissenschaftlichen Geistes ein Theologe im engeren Sinne wird, so ist das nicht (so) zu verstehen, als ob er keine Ausübung suche, sondern er hat nur nicht die unmittelbare Richtung auf die Tätigkeit in der Ausübung; aber seine Ausübung ist doch (nur) von anderer Art, und er ist auf eine andere Weise für das Christentum tätig. Wenn für Theologe im engeren Sinne ein theologischer Akademiker und für Kleriker ein ausübender Geistlicher genannt wäre, so würde dies im ganzen genommen dasselbe sein; aber genau genommen nicht dasselbe; denn der Name Kleriker umfaßt mehr, als was wir den ausübenden Geistlichen nennen. Kleriker ist derjenige, der eine amtliche Tätigkeit im Kirchenregiment hat. Ebenso kann jemand Theologe im engeren Sinne sein, ohne die Funktion eines akademischen Lehrers zu haben.

Wenn wir diese Scheidung betrachten von dem Punkte, von dem wir ausgegangen sind, und die Frage aufnehmen: wie weit läßt sich diese einseitige Abweichung wohl denken?, so ist die Antwort schon gegeben. Denn denken wir uns das reli-

giöse Interesse als gänzlich verschwindend, so hört auch seine wissenschaftliche Beschäftigung auf, den Charakter einer theologischen Tätigkeit zu haben. Nun gibt es solche Grenzgebiete, wo sich eine wissenschaftliche Beschäftigung denken läßt ohne eine solche Richtung; z. B. jemand beschäftigt sich mit dem Neuen Testament, aber mehr aus philologischem Interesse, und geht daher auf das Studium des Hebräischen und der übrigen semitischen Sprachen über, so kann er dies immer als Theologe tun, und seine Kenntnisse behalten den theologischen Charakter; dieser kann aber auch, wenn sich sein Interesse bloß auf diese Sprachen richtet, ganz darin verschwinden. Fragen wir nun: wie steht die Sache auf der anderen Seite, kann dem, der sich in Rücksicht auf das religiöse Interesse ausbildet (dem Kleriker), die Wissenschaft ganz ausgehen? Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten. Die Erfahrung zeigt dies häufig. Man hat sogar für den künftigen Kleriker die Theologie im engeren Sinne für entbehrlich gehalten und gefragt, ob es nicht überflüssig sei, einen solchen durch den ganzen Zyklus der theologischen Wissenschaften hindurchzuführen, weil doch nachher die wissenschaftliche Tätigkeit verloren gehe. Wir aber verneinen diese Frage, und sie ist immer verneinend beantwortet worden. Die Verneinung kann indessen nur richtig sein, wenn man voraussetzt, es bleibt doch immer etwas von der wissenschaftlichen Beschäftigung in der Ausübung übrig. Etwas Geistiges kann nur zurückbleiben als ein Lebendiges, nicht als ein toter Mechanismus. Etwas Lebendiges ist nur in der wirksamen Tätigkeit. Das Beharren bei der Verneinung kann nur richtig sein, wenn die Voraussetzung richtig ist, daß jeder eine gewisse wissenschaftliche Tätigkeit behält. Wenn es aber in der Kirche dahin käme, daß dem Kleriker es eine Unmöglichkeit wäre, wegen der überhäuften übrigen Beschäftigung, der wissenschaftlichen Tätigkeit obzuliegen, so würde es auch unnötig und unzweckmäßig sein, ihn durch den ganzen Zyklus von theologischen Wissenschaften hindurchzuführen.

Ich habe diese Stelle vollständig ausgeschrieben, da sie nicht nur zum Verständnis Schleiermachers dient, sondern auch heute

noch (gegenüber derselben doppelten Einseitigkeit) beachtenswert sein dürfte. Im übrigen dagegen brauche ich aus diesem einleitenden Teil nur noch die Erklärung des ersten Satzes von § 25 („Der Zweck der christlichen Kirchenleitung ist sowohl extensiv als intensiv zusammenhaltend und anbildend") anzuführen. Schleiermacher sagte darüber:

Diese Leitung ist, insofern als die Gemeinschaft schon gegeben ist, eine zusammenhaltende Tätigkeit, gleichsam die negative Seite der Kirche, das Auseinandergehen der Gemeinschaft zu verhindern. Anbildend, d. h. sie (die Gemeinschaft) ist ihm (dem Menschen) nicht angeboren, sondern er muß dazu erzogen werden. In der christlichen Kirche entsteht also die Aufgabe, die entstehenden Individuen der Gemeinschaft anzubilden, damit sie fortbestehe.

Extensiv und intensiv verhalten sich zueinander wie das Volumen zur Kraft: Ausdehnung und Grad. Extensiv, daß die Gemeinschaft in ihrem gegenwärtigen Volumenbestande durch die Anbildung erhalten werde; intensiv, daß sie so gute Christen bleiben, wie sie bisher gewesen sind.

Schleiermacher unterscheidet bekanntlich drei Teile der Theologie, die philosophische, historische und praktische, von denen die erste wieder in die Apologetik und Polemik zerfällt. Warum er diese Ausdrücke gebraucht, wird aus den gedruckten Paragraphen und Zusätzen dazu (und vollends der Glaubenslehre § 2, 2) nicht völlig klar; ich führe also wieder seine mündlichen Ausführungen zu § 39 und 40 an. Er sagte zu dem ersteren:

Der Ausdruck Apologetik ist eigentlich aus der gerichtlichen Praxis hergenommen; denn da ist ἀπολογία die Verteidigung und einer führt die Behauptung. In diesem Sinne ist er auch hier gebraucht. Aber dies setzt einen Angriff voraus. Das ist jedoch nicht klar aus dem bisher Gesagten, wie das zusammenhängt und weshalb diese Untersuchungen den Namen einer Verteidigung bekommen haben. Gehen wir weiter zurück auf die Deduktion des religiösen Elementes überhaupt in der Ethik, so ist es eine Tatsache, daß es immer einzelne Menschen gegeben hat, die das religiöse Element vernachlässigt haben. (Einzelne

Menschen bestimmt keine Zahl, sondern nur einen Zustand; denn das religiöse Element, wo es vorhanden ist, bildet immer eine Gemeinschaft.) Diejenigen nun, welche das mit einem gewissen Bewußtsein tun, müssen auch bestreiten, daß es ein der menschlichen Natur Wesentliches sei, worauf aber offenbar das ganze Festhalten in der Gemeinschaft besteht; denn das Religionsprinzip beruht darauf, daß es wesentlich sei. Das muß also verteidigt werden. Dies ist der Grund der Benennung. Dies ist keine Angelegenheit der christlichen Theologie im allgemeinen. In dieser Beziehung bin ich [nur] davon ausgegangen, daß das, was rein philosophisch außerhalb der christlichen Theologie fällt, doch den Namen Apologetik führen könnte.

Die christliche Religion kann in ihrer Besonderheit angegriffen werden; dann geschieht es direkt, aber indirekt wird sie mit angegriffen durch die Bestreitung des religiösen Elementes im allgemeinen. Sobald wir aber in das Gebiet einer Gemeinschaft kommen, ist auch die Notwendigkeit, daß diese gegen solche Angriffe sich verteidige und innerhalb der Kirchenleitung den Charakter der Selbstverteidigung bekomme Die Sache ist so zu erklären. Wird das Christentum von solchen, die das religiöse Element im allgemeinen verwerfen, angegriffen, welches, wenn wir die Geschichte betrachten, nicht von Anfang an geschehen ist, dann würden die Untersuchungen über das eigentümliche Wesen des Christentums eine ganz andere Form bekommen haben. Da wäre der Name Apologetik ganz außerhalb seiner Stelle gewesen. Es ist nun aber geschichtlich, daß das Christentum von Anfang an verfolgt und also auch angegriffen worden ist, und da ist die Apologetik an ihrem Platz, ihm seine Stelle zu sichern, daß es ebenso begründet sei, wie diese religiösen Gemeinschaften selbst begründet zu sein glaubten. Es ist nicht von solchen verfolgt, die das religiöse Element im allgemeinen verwarfen, sondern von solchen, die in anderen religiösen Gemeinschaften lebten. Da ist die Zurückführung des eigentümlichen Wesens des Christentums die Verteidigung.

Die gewöhnliche Erklärung von Apologetik ist, sie habe die Beweisgründe für den göttlichen Ursprung des Christentums

auseinanderzusetzen. Dies ist ganz dasselbe, was ich gesagt habe, und klingt bloß den Worten nach anders. Alle religiösen Gemeinschaften gehen auf ein bestimmtes Gottesbewußtsein zurück und leiten es auf irgend eine Weise von Gott her. Also zu zeigen, daß sich das Christentum zu dem religiösen Prinzipe im allgemeinen ebenso verhält, wie andere religiöse Gemeinschaften, ist dasselbe, als wenn man sagt, der göttliche Ursprung soll bewiesen werden. Unter beweisen denkt man sich immer nur dasjenige, was einen hinreichenden Grund enthält, daß jemand sich von einer Wahrheit überzeuge; eine Überzeugung sei den anderen mitteilbar. Darin liegt die Tendenz, die Menschen zu Christen zu machen. Das liegt aber in der Apologetik [selbst] gar nicht, sondern die anderen dahin zu bringen, daß sie das Christentum seinen Gang gehen lassen; das ist der Zweck der Apologetik. Sie ist ihrem Inhalte nach nicht Einleitung zur Dogmatik, sondern eine eigene Disziplin, die in das Gebiet der Kirchenleitung gehört. Wäre das Christentum nie angegriffen worden, so könnte auch die Apologetik keine eigene Disziplin bilden.

Mit der speziellen Apologetik des Protestantismus hat es dieselbe Bewandtnis; das wesentliche Verhältnis ist dasselbe. Nur werden wir nicht sagen können, daß die spezielle Apologetik des Protestantismus die Verpflichtung habe, den göttlichen Ursprung des Protestantismus nachzuweisen. Die evangelische Kirche hat niemals behauptet, daß die Reformation eine besondere göttliche Offenbarung enthalte, sondern nur, daß sie die Identität derselben festhalte, die von anderen alteriert worden sei. Wäre die evangelische Kirche niemals angegriffen worden, so würden die Untersuchungen nicht die Form der Apologetik haben, sondern diese Grundsätze würden auch in die Dogmatik gekommen sein. Hier ist das geschichtliche Verhältnis dasselbe. Die Reformation konnte sich ohne Streit nicht entwickeln und war also in derselben Lage, in welcher das Christentum in seinen ersten Zeiten war. Daher ist auch die Apologetik in dieser Form hervorgetreten und ist noch vorhanden.

Ich verzichte darauf, obgleich es hier allerdings besonders not-

wendig erscheint, an Schleiermacher Kritik zu üben (denn das würde sofort ins Uferlose führen); aber seine Meinung wird durch das Mitgeteilte jedenfalls klarer geworden sein. Schon vorher verständlicher war ja sein Gebrauch des Ausdruckes Polemik; ich führe also auch nur den Anfang der Erörterungen über § 40 an:

> Polemik ist ein in der kirchlichen Sprache schon alter Ausdruck. Lange Zeit hat sie als eigene Disziplin gegolten. Seit einiger Zeit ist die polemische Theologie in einem gewissen Sinne aus der Übung gekommen. Der Sprachgebrauch ist von dem Angriffe hergenommen, so wie dort von der Verteidigung. Es ist die Kriegführung in Sachen des Christentums ... Hier ist ... die Beziehung eine Beziehung nach innen und gar nicht nach außen. Wenn wir diese Untersuchung in Beziehung auf die Kirchenleitung betrachten, so müssen wir sagen, das ist zum Behuf der inneren Kirchenleitung notwendig, daß man unterscheiden könne dasjenige, was festgehalten und ausgebildet, und dasjenige, was ausgemerzt oder korrigiert werden muß.

Aus der Ausführung über die Apologetik und Polemik selbst zitiere ich als besonders interessant nur das über den Katholizismus Gesagte, obwohl sich auch dies schon teils in § 23 und 24 der Glaubenslehre, teils am Schlusse der Reden findet.

Schleiermacher bemerkte zu § 53:

> Der ganze Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus läßt sich einmal so ansehen, daß beides nebeneinander bestehende, individuelle Gestaltungen des Christentums sind, dann aber auch so, daß der Katholizismus nur der Sitz der Mißbräuche sei, von welchen die protestantische Kirche sich wieder losmachte ... Die Nativität, die man alsdann dem Katholizismus stellen müßte, wäre „der Übergang in den Protestantismus“. Ich habe nur die erste Ansicht und erklärte mich immer gegen die zweite. Alles, was Korruption ist, kann aus dem Katholizismus verschwinden, und doch bleibt immer eine Differenz, ein relativer Gegensatz im Katholizismus übrig, so daß nach Beseitigung aller Korruptionen ein gereinigter Katholizismus erscheint, der nicht mit dem Protestantismus gleich ist.

Und zu § 61:

Zwischen der katholischen Kirche und uns ist der Gegensatz erst in der Entwickelung, also der Indifferentismus ein krankhafter Zustand (vgl. auch zu § 186, sowie namentlich § 217).

Die historische Theologie zerlegt Schleiermacher bekanntlich in die Kenntnis des gegenwärtigen Momentes, des gesamten früheren Verlaufes und des Urchristentums. Daß er auch die erste eine historische Disziplin nennt, rechtfertigte er zu § 81 „aus der Art, wie wir diesen Begriff zu bestimmen pflegen und ihn auch auf anderen Gebieten gebrauchen, um ein vorhandenes Gegebenes zu beschreiben, z. B. Naturgeschichte". Als die erste Bearbeitung des ersten Teiles jener Disziplin, der Statistik, bezeichnete er dann zu § 95, wie auch später noch öfters, Stäudlins „Kirchliche Geographie und Statistik", die 1804 erschienen war, und bemerkte außerdem:

Faßt man den Begriff einer Kirchenzeitung rein auf, so sollte diese es sich zur Aufgabe machen, die Materialien zu einer künftigen Bearbeitung dieser Disziplin zu liefern. Eine solche Kirchenzeitung wäre verdienstlich. Aber keines dieser zahlreichen Institute hat sich das bis jetzt angelegen sein lassen, sondern sie haben sich von dem Polemischen fortreißen lassen, und so haben alle einzelnen Gegenstände darin auch eine Färbung eines polemischen Tones und Parteigeistes, und dadurch geht eben das rein Historische verloren.

Ist das seitdem sehr viel anders geworden? Im übrigen hat man ja die Notwendigkeit einer solchen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes anerkannt, dagegen die Bezeichnung der Dogmatik als einer historischen Disziplin abgelehnt. Aber wie Schleiermacher überhaupt zu ihr kommen konnte, hat er wieder erst in dieser Vorlesung deutlich ausgesprochen. Er bemerkte nämlich zu § 97:

Man hat ... gesagt, soll sie [die Dogmatik] nur die Kenntnis der Lehre im gegenwärtigen Zustande darstellen, so ist sie historisch; der Dogmatiker sagt dann bloß Tatsachen aus und spricht nicht aus seiner Überzeugung. Gehen wir aber zurück auf unseren Ausgangspunkt, daß nur derjenige, der

Theologe wird, es wird vermöge seiner Überzeugung vom Christentum, so kann man auch sagen, daß sich niemand auf eine andere Weise mit den neutestamentlichen Schriften beschäftigt. So auch hier. Die Überzeugung wird dabei vorausgesetzt. Es gibt keiner eine christliche Lehre als vermöge seiner Überzeugung.

Ja was Schleiermacher zu dem Zusatze sagte, enthält auch für den, der seiner Hauptthese nicht zustimmt, manche Wahrheit. Wir lesen nämlich da:

> Gewöhnlich nennt man sie [die Dogmatik] die systematische Theologie und, weit entfernt, sie so zu stellen wie ich, haben viele Theologen die Dogmatik als Theologie κατ' ἐξοχήν angesehen und alle anderen theologischen Disziplinen als Hilfswissenschaften derselben. Sagt man, die exegetische Theologie, d. h. die Beschäftigung mit dem Kanon, ist nur eine Hilfswissenschaft für die Dogmatik, so ist das ganz falsch; denn unmittelbar kann man nur aus dem Kanon entwickeln die Zustände der christlichen Lehre im apostolischen Zeitalter, wie sie zur Zeit der Apostel war. Sagt man, diese Äußerungen erscheinen da in ihrer größten Reinheit, aber nicht in der größten Klarheit, das christliche Bewußtsein ist immer im Entwickeln begriffen, so ist der Kanon immer nur die Norm, nicht Hilfswissenschaft. Die weitere Fortentwickelung der christlichen Lehre ist aus dem inneren Leben des christlichen Prinzipes allmählich hervorgegangen. Es läßt sich aus dem Kanon nur nachweisen, daß unser Lehrbegriff nicht damit im Widerspruche steht und manches enthält, was auch in jenem enthalten ist. Die Entwickelung der Lehre ist aber ein selbsttätiges Element und hängt keineswegs ab vom Kanon.
>
> Sagt man, die Dogmengeschichte sei eine Hilfswissenschaft für die Dogmatik, so ist das falsch; denn man kann von einem jeden früheren Punkte ebenso gut immer eine Dogmatik aufstellen, als wie vom gegenwärtigen. Es ist dieselbe Aufgabe in Beziehung auf ihn ebenso unabhängig zu lösen. Also war die Dogmatik jederzeit eine Wissenschaft für sich.

Doch das betraf wieder nur erst die Einleitung in die histo-

rische Theologie; aus ihrem ersten Abschnitte, der exegetischen, führe ich zunächst eine Kleinigkeit an, die durch unser Heft klargestellt wird. Schleiermacher sagt im Zusatze zu § 111, noch neuerlich sei eine Untersuchung darüber, ob nicht außer dem Kanon Kanonisches unerkannt vorhanden sei, im Gange gewesen; mancher hat vielleicht auch so schon erraten, was Schleiermacher damit meinte; im Kolleg hat er ausdrücklich auf den apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern verwiesen und also an das 1823 erschienene Buch von Rinck darüber und, was darauf folgte, gedacht.

Wenn Schleiermacher weiterhin zu § 118 („Die definitive Aufgabe der niederen Kritik, die ursprüngliche Schreibung überall möglichst genau und auf die überzeugendste Weise auszumitteln, ist auf dem Gebiete der exegetischen Theologie ganz dieselbe wie anderwärts") bemerkte:

> Diese Aufgabe ... läßt sich aber in praxi nicht durchführen. Daher ist auch z. B. über den homerischen Text in neuerer Zeit gesagt worden, man sollte nur suchen, auf den Text der Grammatiker zurückzugehen, zu dem ursprünglichen zurückzukommen, gebe es kein Mittel. Eine solche Differenz läßt sich freilich beim Neuen Testament nicht nachweisen, aber es ist eine gewisse Analogie; denn es wird nicht möglich sein, der Kritik eine andere Aufgabe zu stellen. Man muß auf den neutestamentlichen Text zu einer gewissen Zeit zurückgehen, auf welche uns teils die Handschriften, teils die Zeugnisse führen —

so meint man Schleiermachers, allerdings von diesem angeregten Kollegen Lachmann zu hören, der ja auch nur das Neue Testament, wie es etwa zur Zeit des Hieronymus aussah, wiederherstellen wollte (vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 1830, S. 817 ff.).

Zu § 126 („Da auch die meisterhafteste Übersetzung nicht vermag, die Irrationalität der Sprachen aufzuheben, so gibt es kein vollkommenes Verständnis einer Rede oder Schrift anders als in ihrer Ursprache") führte Schleiermacher dann u. a. aus:

> Verfolgt man dieses weiter, so scheint es einen Skeptizismus gegen alles [gegenseitige] Verstehen in zwei verschiedenen Sprachen Redender in sich zu schließen, weil man sagen kann: jeder muß

sich das Gehörte erst innerlich übersetzen. Aber in dem Aufgestellten liegt nur: wenn man mit jemandem in einer anderen Sprache redet, so wird erst dann das Verständnis vollkommen, wenn das innere Übersetzen in unsere Sprache nicht mehr nötig ist, also wenn man in der fremden Sprache denkt, und von da geht erst das vollkommene Verständnis an. Die Unsicherheit nimmt immer mehr ab, je näher man diesem Punkte kommt. Diese Forderung ist also an jeden Theologen zu machen in Beziehung auf die neutestamentliche Sprache. Er muß in derselben denken können, um zu einem vollkommenen Verständnis des Grundtextes zu gelangen.

Und zum nächsten Paragraphen sprach Schleiermacher bereits den Gedanken aus, den in unseren Tagen Wellhausen u. a. wiederholt haben:

> Man kann ein vollständiges Verständnis [der Reden Jesu] nur dann haben, wenn man sie in das Aramäische zurückübersetzt.

Vielleicht interessiert es auch, Schleiermachers Urteil über die ja heute wieder bestrittene Notwendigkeit der Kenntnis des Hebräischen für den Theologen noch genauer kennen zu lernen, als er es schon in § 128 aussprach. Er sagte darüber:

> Gegen diese Notwendigkeit könnte man anführen in betreff der direkten Beziehungen, daß die Anführungen im Neuen Testament aus der LXX genommen sind und nicht aus dem Alten Testament, und da reiche also (für diese direkten Beziehungen) die genaue Bekanntschaft mit der LXX hin. Allein ganz anders ist es mit dem indirekten Einflusse, welchen man sich niemals richtig konstruieren kann ohne Bekanntschaft mit der Grundsprache. Wollten wir sagen, wir gewännen durch unsere öffentlichen Reden eine hinlängliche Bekanntschaft mit dem Alten Testament und der darin herrschenden Denkungsart, weil in den religiösen Vorträgen darauf zurückgegangen würde, und es sei also zum Verstehen nur diese allgemeine Bekanntschaft notwendig, so ist freilich wahr: wenn wir einen solchen Unterschied machen könnten, wie z. B. in der Medizin zwischen Routiniers und wissenschaftlichen Ärzten, so könnte man in der

Theologie den ersteren wohl diese Kenntnis der alttestamentischen Sprache erlassen. Das würde aber für die protestantische Kirche kein Vorteil sein, und es ist auch noch nicht dazu gekommen. Betrachten wir aber die Theologie als Wissenschaft, so können wir keinen anderen Maßstab annehmen und also diesen Gegenstand als theologische Disziplin nicht aufgeben.

Zu § 130 lehnte Schleiermacher ebenso die Forderung ab, die Theologen gleich ins neutestamentliche Griechisch einzuführen und daneben die griechischen Kirchenväter lesen zu lassen; aber daran denkt wohl jetzt niemand mehr. Dagegen sind die Vorschläge, die er im Anschluß an § 148 nun seinerseits machte, auch heute noch nicht ausgeführt und doch entschieden beherzigenswert. Er sagte da u. a.:

Der gewöhnliche Gang ist [heutzutage], daß ... das ganze Neue Testament exegetisch behandelt wird. Ich habe dies immer [für] überflüssig und verderblich gehalten, weil es zu sehr vom eigenen Auslegen abhält und ein jurare in verba magistri zur Folge hat ... Jetzt gibt es aber schon so viele Kommentare, daß eine solche Behandlung eigentlich überflüssig ist; denn da könnte sich jeder selbst eine Sammlung von solchen Kommentaren machen. Exegetische Vorträge können nur dann und in dem Grade nützen, als sie einen ganz anderen Weg als den eben gezeigten einschlagen und wirklich genetisch sind, damit man sieht, wie der Prozeß, welchen der Lehrer vorgenommen hat, gewesen ist ... Dabei kann aber keine spezielle Rücksicht genommen werden auf irgendeine vorhandene Erklärung, sondern vielmehr auf alle möglichen ... Dies wird nun aber durch den gewöhnlichen Kursus ganz abgeschnitten, und man gewinnt da nur eine Masse von Resultaten anderer. Aber es sollte eigentlich nur ein bestimmter Grad von Geschicklichkeit darin erworben werden für das Selbststudium, um selbst ein Resultat ziehen zu können. Dies ist der Zweck des akademischen Studiums, der auf die gewöhnliche Weise ganz verfehlt wird.

Die historische Theologie im engeren Sinne oder die Kirchen-(und Dogmen)geschichte hat Schleiermacher ja überhaupt am wenigsten eingehend bearbeitet; ich führe also auch aus unserem

Hefte (außer dem oben Notierten) nichts darauf Bezügliches an. Dagegen haben wir in der Erörterung der geschichtlichen Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustande des Christentums und zwar des § 196 zunächst einen Hinweis auf eine zeitgeschichtliche Begebenheit, die Schleiermacher auch in der Glaubenslehre, § 11, 4 g. E. offenbar im Auge hat. Er bemerkte da zu dem Satze: „Alles ... ist als geltend anzusehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen“:

> Wenn die neueste Begebenheit [die Disputation von A. Hahn im Jahre 1827 und was darauf folgte] das Ende genommen hätte, daß die rationalistischen akademischen Lehrer hätten ihre Ämter verloren, so wäre das ein amtlicher Widerspruch gewesen. Aber das hätte bloß Beziehung gehabt auf die preußische Landeskirche. Sie hätte sich dadurch von den übrigen evangelischen Kirchen getrennt. Oder es eröffnet sich eine Diskussion. Dann wäre es darauf angekommen, ob die ganze evangelische Kirche dasselbe zu tun [bereit wäre]. Da wäre es geltend gewesen. Oder die preußische Landeskirche hätte diesen Ausspruch zurückgenommen. Da dies nun nicht geschehen ist, so ist das Rationalistische und Supernaturalistische nebeneinander geltend in der evangelischen Kirche, also kein amtlicher Widerspruch.

Da es ferner aus der „Kurzen Darstellung“ allein wohl noch nicht völlig deutlich wird, wie Schleiermacher in § 204 das Orthodoxe und Heterodoxe für gleich wichtig halten und so in § 207 zu dem Satze kommen kann: „Eine dogmatische Darstellung für die evangelische Kirche wird ..., ohnerachtet sie sich nur an das Geltende hält, doch an einzelnen Orten auch Heterodoxes in Gang bringen m ü s s e n“ (vgl. „Der christliche Glaube“ § 25), führe ich auch an, was Schleiermacher in der Vorlesung zu dem ersten Punkte bemerkte:

> Das läßt sich nur verstehen, wenn man die Sache recht im großen ansieht. Wir dürfen nur auf den Anfang irgendeiner Periode in diesem Gebiete zurückgehen, um uns davon zu überzeugen. So müssen wir sagen: die Reformatoren waren heterodox, sie mußten mit solchen Elementen auftreten, welche

ursprünglich nur persönliche Auffassungen waren. Das Orthodoxe in unserer Kirche hat sich erst daraus gebildet (vgl. auch zu § 220).

Zu § 223, wo er die Trennung zwischen Dogmatik im engeren Sinne und christlicher Sittenlehre als nicht wesentlich bezeichnet, hat Schleiermacher im Kolleg selbst Nitzschs „System der christlichen Lehre" genannt, das zuerst 1829 erschienen war, und dann noch hinzugesetzt:

> Die neue Behandlungsweise ist diesem ganz entgegen. Die christliche Sittenlehre ist häufig ganz vermischt mit dem Rationellen oder Philosophischen. Das ist aber vollkommen unrichtig. Beides kann nur denselben Regeln unterworfen und beides nur nach demselben Typus beurteilt werden.

Wenn Schleiermacher dagegen in § 225 fortfuhr: „Aus der Teilung des Gebietes kann sehr leicht die Meinung entstehen, als ob bei ganz verschiedener Auffassung der Glaubenslehre doch die Sittenlehre auf dieselbige Weise könnte aufgefaßt werden und umgekehrt" — so modifizierte er das im Kolleg dadurch, daß er sagte:

> Es ist eine ganz verschiedene Auffassung der Glaubenslehre, supernatural und rational. Haben beide auch in demselben Maße eine verschiedene Sittenlehre? Das wird man nicht behaupten können. Es gibt allerdings Differenzen, [so] daß man sagen kann, die supernaturale Theologie werde in gewissen Punkten in der Sittenlehre eine größere Strenge haben als jene; aber das geht nur in das einzelne, nicht auf das System.

Am epochemachendsten war endlich Schleiermachers Behandlung der praktischen Theologie: sie war früher noch von niemand in ein derartiges System gebracht worden. Daß er dabei Homiletik und Liturgik zusammenfaßt, hat er in der Vorlesung noch besonders zu § 289 gerechtfertigt:

> In der gewöhnlichen praktischen Theologie finden wir zwei Disziplinen, unter welche diese Aufgaben gebracht werden, Homiletik und Liturgik. Sie umfassen aber die Aufgaben nicht. Hier scheint eine Zerstörung dieser beiden Disziplinen stattzufinden. Was gewöhnlich unter Homiletik verstanden wird,

ist die Theorie der religiösen Rede in ihrem ganzen Umfange. Die Behandlungsweise kann noch sehr verschieden sein. Es kann sein die Predigt, die Homilie, die kasuistische Rede in der Familie oder die Rede von kleinerer Form bei besonderen Veranlassungen. Die Liturgie hat es zu tun mit allem, was in dem Kultus vorgeschriebene Formel ist, soll also die Theorie davon sein. Dabei kommen vor die öffentlichen Gebete, die Formulare für Taufhandlung, Kopulation, Abendmahl, bei der Ordination und beim Begräbnisse. Wenn man sich also den Inhalt beider Disziplinen vergegenwärtigt, so gibt es vieles, was beiden gemeinschaftlich ist. Insofern scheint die Einteilung unbequem. Sodann liegt in der ganzen Aufgabe, den Kultus zu gestalten, vieles, was weder in der einen noch in der anderen vorkommt; er [sie] ist insofern unzulänglich. Da scheint es allerdings besser zu sein, diese Gegenstände auf andere Weise zu behandeln. Die Theorie, die hier über das Materiale des Kultus aufgestellt ist und die über die Sprache, ist eine beiden Disziplinen gemeinsame. Allerdings hat der Stil der freien religiösen Rede eine größere Beweglichkeit, als der Stil der liturgischen Formel. Das kann aber erst richtig gefaßt werden, wenn erst der Stil der religiösen Rede ordentlich gefaßt ist. Auf der anderen Seite kann mehreres vorkommen in den liturgischen Formeln, was strenger didaktisch ist, als manches in der religiösen Rede. Allein da muß man erst den Unterschied feststellen. Es muß eine dem liturgischen und homiletischen gemeinsame Theorie geben, woraus erst nachher die Differenzen zu verstehen sind. Usw.

Übrigens hat Schleiermacher in seiner Vorlesung über praktische Theologie ja dann doch in der Lehre vom Kultus die Theorie der Liturgie, des Gesanges, des Gebetes und der religiösen Rede unterschieden.

Über das Verhältnis der kirchlichen Autorität zum Lehrbegriff hatte er in der kurzen Darstellung in § 322 nur gesagt, hier machten sich noch so entgegengesetzte Ansichten geltend, daß es unmöglich scheine, einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu finden. Dagegen im Kolleg bemerkte er:

Es ist eine ganz unhaltbare Behauptung, daß der Lehrbegriff könne etwas unwandelbar Festes sein; das kann nur stattfinden, wenn man aufhört zu denken. Einige orientalische Kirchengemeinschaften haben es dahin gebracht; das Christentum ist aber dort nur mechanisch. Wo das aber nicht der Fall ist, so ist auch die Behauptung unmöglich. Nun sind wir schon darüber einig, daß wir nicht behaupten wollen, die christliche Kirche müsse durchaus äußerlich Eine sein; das muß auch von der Zeit gelten. Es ist also nicht notwendig, daß sie äußerlich zu allen Zeiten als dieselbe gesetzt sei; aber die geistige Einheit müssen wir ansehen als durch alle Zeiten hindurchgehend. Dieses vorausgesetzt und, daß das Kirchenregiment nur eine konservatorische Tendenz haben kann, fragen wir: werden wir auch von der evangelischen Kirche sagen können, daß sie nicht dürfe äußerlich Eine sein, aber geistig müsse sie eine Einheit behalten? Wir werden das von ihr in verjüngtem Maßstabe ebenso zugeben müssen, wie von der christlichen Kirche [im allgemeinen].

So ist Schleiermacher also auch hier aus seiner Reserve herausgetreten und hat die Formen, die die „Kurze Darstellung" zunächst allein darbietet, mit Inhalt erfüllt. Wir lernen durch seine Vorlesung darüber nicht nur jene besser verstehen, sondern auch Schleiermachers theologische Stellung nach den verschiedensten Seiten hin genauer kennen. Es wird also nicht überflüssig sein, die Leser dieser Zeitschrift, bei deren Gründung ja Schleiermacher dereinst Pate stand, darauf hingewiesen zu haben.

5.

Wilhelm Wundts Philosophie und die Religion.

Von

Lic. Dr. **Georg Darer**, Professor am ev.-luth. Rudolfgymnasium in Békéscsaba (Ungarn).

Der siebzigste Geburtstag Wundts [1]) war wieder eine geeignete Gelegenheit, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise und so auch der Theologen auf seine Philosophie zu lenken. Unter seinen Anhängern hat Friedrich Reinhard Lipsius schon vor einigen Jahren seine öffentliche theologische und literarische Laufbahn mit einer Schrift über die Vorfragen der systematischen Theologie [2]) begonnen, die in den meisten Hauptfragen auf Wundt zurückweist. Und doch billigt ein anderer Schüler Wundts — wenn wir so sagen dürfen —, der auch in der Festschrift zum 70. Geburtstag unseres Philosophen [3]) einen Beitrag über die Philosophie der Theologie beisteuerte, Professor Karl Thieme in Leipzig, die Charakteristik des Meuselschen kirchlichen Handlexikons [4]), das die Bedeutung der Philosophie Wundts für Theologie und Kirche auch darein setzt, daß sie, wenn sie einst populär werden sollte, sich nicht werde mißbrauchen lassen zur Stützung christlicher Dogmen, worin im Vergleich zu der Rolle, die z. B. die Philosophie Hegels in der Kirchengeschichte spielte, auch ein Segen liege [5]). Natürlich will Thieme damit die Bedeutung der Philosophie Wundts für die

---

1) Der 16. August 1902. Wundt wurde 1832 zu Neckarau in Baden als Sohn eines evangelischen Pastors geboren.

2) F. R. Lipsius, Die Vorfragen der systematischen Theologie mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie Wundts. 1899.

3) Philosophische Studien, Bd. XIX und XX. Festschrift Wilh. Wundt zum siebzigsten Geburtstag überreicht von seinen Schülern. Der Beitrag Thiemes ist in Bd. XX zu finden.

4) VII, 320.

5) Theol. Literaturblatt 1902, Nr. 33, Spalte 385.

Theologie nicht überhaupt leugnen; ist er doch selbst schon seit Jahren bestrebt, auf diese Bedeutung durch die Besprechung der Schriften Wundts im „Theologischen Literaturblatt“ die Theologen aufmerksam zu machen. Und eine gewisse Bedeutung für unser heutiges wissenschaftliches Denken und Arbeiten und somit auch für die Theologie wird der Philosophie Wundts ohne Zweifel nicht abgesprochen werden können. Thieme setzt sie in seiner — oben erwähnten — Besprechung der „Einleitung in die Philosophie“ von Wundt (im „Theologischen Literaturblatt“ 1902. Nr. 33) darein, daß die Theologen durch die Beschäftigung mit ihr das eigenartige Wesen der Philosophie scharf zu erfassen lernten. Und wir sind geneigt diese Bedeutung für größer zu halten, als z. B. Wobbermin, nach dem „Wundts Hauptbedeutung in seinem umfangreichen, die verschiedensten Gebiete umfassenden Wissen liege, das er für die einzelnen philosophischen Fragen fruchtbar zu machen weiß, so daß die letzteren bei ihm wirklich auf der Basis des gesamten heutigen Erfahrungswissens behandelt werden“ [1]).

Wir gedenken im folgenden Wundts Philosophie, hauptsächlich seine Metaphysik und seine Stellung zur Religion möglichst treu, soweit als möglich, mit seinen eigenen Worten zu zeichnen [2]) und dürfen hoffen, daß sich uns dadurch auch ein Urteil über die Bedeutung seiner Philosophie für die Theologie ergeben wird.

Wundt begegnet der Religion in seinem „System der Philosophie“ [3]), sowie auch in seiner „Einleitung in die Philosophie“ [4]) dort, wo er sich um die Bestimmung des Begriffs der Philosophie bemüht. Sowohl die theoretische, als auch die praktische Auf-

---

1) G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. Berlin 1902, S. 105 f.

2) Wir tun dies zum größten Teil an der Hand seines „Systems der Philosophie“.

3) Wilhelm Wundt, System der Philosophie. 2. Aufl., 1897. (Zitiert als System.)

4) Wilhelm Wundt, Einleitung in die Philosophie. 1901. (Zitiert als Einleitung.)

fassung in der Bestimmung dieses Begriffes verfolgt den Zweck, eine allgemeine Welt- und Lebensanschauung zu gewinnen, welche die Forderungen unserer Vernunft [1]) und die Bedürfnisse unseres Gemüts befriedigt [2]). Da nun außer der Philosophie auch die Religion und die Einzelwissenschaften denselben Zweck verfolgen, so untersucht Wundt das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften und zu der Religion und faßt dann das Resultat der Untersuchung in dem Satz zusammen: Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelte Erkenntnis zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen [3]) und die von der Wissenschaft benützten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Prinzipien zurückzuführen hat [4]). Bei dieser Definition ist auch auf das Verhältnis der Religion zur Philosophie schon Rücksicht genommen. Die Geschichte weist nämlich wie eine Gemeinsamkeit des Zweckes, so auch ein Verhältnis der beiden zu einander auf. Wie dieses Verhältnis sich auch immer gestaltet, freundlich oder feindlich oder auch so, daß man das religiöse Interesse leugnet, das religiöse Problem ist nicht aus der Philosophie verschwunden [5]), und die Philosophie kann es nicht ablehnen, „in irgendeiner Weise dem religiösen Denken und Handeln eine Stelle in der Allgemeinheit menschlicher Lebensäußerungen anzuweisen“ [6]). Die Religion als Tatsache ist also auch Gegenstand der Philosophie.

Die Religion behält ihre Selbständigkeit der Philosophie gegenüber. Wundt ist weit davon entfernt, „Religion durch Philosophie ersetzen“ zu wollen [7]). „Die Philosophie hat gerade so wenig neue Religionen zu gründen, wie sie positive Rechtsordnungen zu stiften oder naturwissenschaftliche oder psychologische Entdeckungen zu machen hat“ [8]). Ihre Aufgabe ist eine theoretische [9]). Sie hat die Religion zu begreifen [10]). Nun ist es nicht das praktische

1) Im System S. 1: „des Verstandes“.
2) Einleitung S. 5.
3) Im System S. 17 nur bis hierher.
4) Einleitung S. 19.
5) System S. 4. 6) Ebd. 7) Ebend. S. 5.
8) Einleitung S. 29. 9) Ebd. 10) System S. 5.

Leben selbst, dem die Philosophie unmittelbar gegenübertritt — und somit nicht die Religion, sondern die Einzelwissenschaft, die dieses Lebensgebiet zum Objekt ihrer Untersuchung macht [1]). So ist es denn notwendig, daß auch zwischen die Philosophie und die Religion eine Einzelwissenschaft, die Religionswissenschaft trete [2]). Damit tritt die Theologie in den Kreis der Einzelwissenschaften, die auf den verschiedenen Gebieten des Lebens die Probleme vorbereiten, die der philosophischen Untersuchung anheimfallen [3]). So geht das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion in das andere der Philosophie zur Theologie, als Einzelwissenschaft unter den anderen, über [4]). Die Theologie wird zu einer notwendigen Wissenschaft in der Gesamtheit der übrigen Wissenschaften.

Mit der Anerkennung der Notwendigkeit der Theologie dürfte nun auch ihre Selbständigkeit nicht mehr fraglich sein. Wenigstens dann nicht, wenn man sieht, wie Wundt das selbständige eigentümliche Wesen der Religion, wenn auch nicht in dem Sinne wie Schleiermacher [5]), zu beachten weiß. So weisen wir hier nur kurz darauf hin, wie er sie schon im Mythus von fremden Elementen [6]), ja auch von solchen rein zu halten sucht, die sonst, oft auch von Theologen, ihr auf die Rechnung geschrieben werden [7]). Auch weiß er sie streng von der Sittlichkeit zu scheiden, ohne doch natürlich die innige Verbindung beider zu leugnen [8]). Ebensowenig vermengt er die Religion mit der Metaphysik, was ja mit

---

1) System S. 6. 2) Ebd. 3) Ebd. S. 7.

4) Vgl. Einleitung S. 29. 30: „Die abweichenden Verhältnisse zwischen Philosophie und Wissenschaft auf der einen, Philosophie und Religion auf der anderen Seite ... gehen auf diese Weise schließlich in ein einziges, übereinstimmendes Verhältnis über: die Stellung der Philosophie zur Einzelwissenschaft deckt auch ihre Stellung zur Religion."

5) Er lehnt die von ihm so genannte autonome Theorie (Hamann, Jacobi und) Schleiermachers über die Religion ab (s. Wundts Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 2. Aufl. 1892, S. 40ff. und 47) und gibt eine eigene Definition (ebd. S. 48).

6) Vgl. Ethik S. 45.

7) So gehört nach seiner Meinung z. B. Fetischismus und Geisterglaube, ja auch der Schöpfungsmythus nicht zur Religion. Vgl. Ethik S. 51.

8) Vgl. Ethik S. 52.

der obigen Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie schon gegeben ist [1]); im Gegenteil macht er gegen solche Vermengungen energisch Front [2]).

Doch wird trotz dieser Urteile über die Religion die Selbständigkeit der Theologie von Wundt nicht aufrecht erhalten. Er sagt, daß „die Theologie als Wissenschaft sich einerseits als kritische Geschichte der Entstehung der Glaubensüberlieferungen und ihrer literarischen Urkunden den historischen und philologischen Disziplinen unterordne. Andrerseits berührt sie sich, insofern sie auf eine Erkenntnis des psychologischen Ursprungs der religiösen Ideen und ihrer ethischen Bedeutung nicht verzichten kann, nahe mit der Psychologie und Ethik" [3]). Hier scheint uns klar die Selbständigkeit der Theologie geleugnet und ihr Stoff an die übrigen Wissenschaften verteilt zu sein. Freilich sind wir auch der Meinung, daß sich diese Stellungnahme aus den Anschauungen Wundts über die Religion ergibt und in engem Zusammenhange steht mit seiner Bestimmung der Aufgabe der Theologie. Wundt bezeichnet nämlich nicht nur die Aufgabe der Philosophie der Religion gegenüber damit, daß sie 1) den Ursprung der religiösen Gefühle und Vorstellungen nachweisen und 2) die religiösen Erkenntnisse in eine, die gesamten Bestandteile des menschlichen Denkens enthaltende Weltanschauung einordnen müsse. Er bestimmt dementsprechend auch die Aufgabe der Theologie: sie müsse 1) die Überlieferungen, in denen die geschichtliche Entwickelung irgendwelcher Glaubensvorstellungen niedergelegt ist, einer Untersuchung unterwerfen, die sich keiner anderen Voraussetzungen und Hilfsmittel bedient, als sie auf allen anderen Gebieten historischer Kritik zur Anwendung kommen, und 2) die Glaubenslehren jeder Religion, welche es auch sei, einer Interpretation unterwerfen, die sich aller Voraussetzungen entschlägt, die nicht in allgemein feststehenden Tatsachen der psychologischen Erfahrung ihre Rechtfertigung finden [4]). Uns scheint, daß eine

1) Vgl. z. B. System S. 668.

2) Vgl. Ethik S. 40 f., wo Wundt gegen die sogenannte metaphysische Theorie über das Wesen der Religion (Hegel, Comte) sich äußert.

3) Einleitung S. 27. 28. 4) System S. 6.

Theologie, der solche Aufgaben gestellt sind, „das Urteil vor der Untersuchung spricht“, „jedes Geheimnis, das einen Ausblick eröffnet in die Welt des Übernatürlichen, leugnen“ und „die religiösen Erlebnisse psychologisch, pathologisch und religionsgeschichtlich abzuleiten versuchen“ muß [1]). Wo man die christliche Religion derart ihrer besonderen Eigenart entledigt, sie mit „allen anderen Gebieten“ des Geschehens, das zu „historischer Kritik“ veranlaßt, mit den „allgemein feststehenden Tatsachen der psychologischen Erfahrung“ auf eine Linie stellt und allen Supernaturalismus a priori ausschließt [2]), da kann von einer Selbständigkeit der Theologie keine Rede sein. So ist es auch verständlich, daß Wundt wohl anerkennt, daß „die heutige Theologie teilweise redlich bemüht ist, der ersten obiger Forderungen gerecht zu werden, und daß auch die zweite in den Bestrebungen der neueren protestantischen Dogmatik sich Bahn zu brechen beginnt“, [3]) aber sowohl mit dieser seiner Anerkennung, als auch mit seinen obigen Forderungen sich im voraus auf den Standpunkt der sogenannten liberalen Theologie stellt und damit die positive Theologie von der Wissenschaft ausschließt.

Die oben hervorgehobene doppelte Aufgabe der Philosophie gegenüber der Religion wird auch in dem kurzen Überblick über die religionsphilosophischen Grundlehren Wundts im „System der Philosophie“ [4]) betont. Die Nachweisung des Ursprungs der religiösen Gefühle und Vorstellungen behufs Prüfung der Allgemeingültigkeit der religiösen Elemente [5]) wird auch hier, besonders zu dem Ende gefordert, um „die Religionsanschauungen auf ihren allgemeinsten Ideengehalt zurückzuführen und die Beziehungen des letzteren zu den sonstigen Bestandteilen des geistigen Lebens, nament-

---

1) Vgl. Heinrici, Artikel: „Bibl. Kritik“ in H. R. E.[3], XI, 123.

2) Man vgl. z. B., wie Wundts Schüler Lipsius (a. a. O.) sich wider jede „übernatürliche Einwirkung“ (S. 87), die Durchbrechung der „Reihe der »causae secundae«“ (S. 93) sträubt und sich gegen allen Supernaturalismus ausspricht, S. 43 f. 50. Vgl. S. 89: „Es ist ein völliger Ungedanke, daß in dieses geschlossene System materieller Vorgänge irgendeine Kraft, die nicht selbst Materie wäre, ‚von außen‘ eingriffe. Daher ist auch eine supranaturalistisch gedachte Einwirkung Gottes schlechterdings ausgeschlossen.“ Vgl. auch Wundt, System S. 669.

3) System S. 6. 7. 4) Ebd. S. 663 ff. 5) Ebd. S. 5. 6.

lich den sittlichen Elementen desselben aufzuzeigen" [1]. Diese Untersuchung hat auch über die psychologischen Beweggründe zur Entwickelung der religiösen Vorstellungen Aufschluß zu geben. Diese Aufgabe der Religionsphilosophie übergeht Wundt in seinem „System der Philosophie", nachdem er ihre Hauptfragen in seiner „Ethik" erörtert hat. Mit diesen Ausführungen der „Ethik" haben wir uns in erster Reihe zu beschäftigen.

Die andere Aufgabe der Religionsphilosophie, die Einordnung der religiösen Elemente in eine einheitliche Weltanschauung, die auf eine Übereinstimmung der religiösen Erkenntnisse mit den übrigen wissenschaftlichen Erkenntnissen abzielt, wird von Wundt in seinem „System der Philosophie" allein in Angriff genommen. Es geschieht dies wohl ziemlich kurz und nach seiner Absicht so, daß er „aus den der Entstehung aller Vernunftideen zugrunde liegenden Bedingungen des Denkens einen allgemeingültigen, von den konkreten Gestaltungen unabhängigen Inhalt der religiösen Ideen ableitet" [2]. Dennoch vermögen wir daraus seine Stellung zur Religion zur Genüge zu erkennen. Nur wollen wir zur klareren Einsicht und um Wundts Standpunkt kennen zu lernen, vor der Darstellung dieses zweiten „metaphysischen" Teiles seiner Religionsphilosophie, seine allgemeinen philosophischen, besonders metaphysischen Hauptlehren uns vergegenwärtigen.

I. Teil.

Der Ursprung der religiösen Gefühle und Vorstellungen.

Wir entnehmen Wundts Darstellung des Ursprunges der religiösen Vorstellungen seiner „Ethik". Hier sucht er die Frage nach denselben auf Grund „der Völkerpsychologie" zu beantworten, um sie dann metaphysisch zu untersuchen [3]. Nur ist diese Darstellung natürlich mit der Frage ihres Verhältnisses zur Sittlichkeit eng verbunden, so daß daraus eine vollständige Theorie der Entstehung der religiösen Vorstellungen kaum zu gewinnen ist.

Wundt unterscheidet drei Theorien über das Wesen der Reli-

1) System S. 663. 2) Ebd. S. 663. 3) Ethik S. 44. 45.

gion: 1) die autonome Theorie Schleiermachers, die für die Religion ein besonderes Gebiet in Anspruch nimmt, 2) die metaphysische Theorie Hegels, welche die Religion mit der Metaphysik gleichsetzt (hierher gehört auch aus entgegengesetztem Interesse A. Comte), und 3) die ethische Theorie Kants, die die Religion auf die Sittlichkeit gründet. Er selbst stimmt keiner dieser Theorien bei, sondern wendet sich an das Völkerbewußtsein, um das Wesen der Religion zu erkennen. Hier treffen wir auf den frühesten Stufen der Entwickelung, wie im Mythus, die religiösen Elemente vermengt mit anderen Bestandteilen des geistigen Lebens an. „Der Mythus enthält ursprünglich alles: Naturanschauung, Religion und Sittlichkeit in ungeschiedener Einheit.“ [1]) Es ist also nicht alles religiös in ihm. Um das Religiöse daraus herausheben zu können, fragt es sich wieder, was denn Religion ist. Wundt antwortet auf diese Frage: „Religiös sind . . . alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen.“ [2]) Nach dieser Begriffsbestimmung der Religion sind unter den Bestandteilen des Mythus diejenigen Vorstellungen religiös, „in denen ideale, übermenschliche, aber doch menschlich gedachte Gestalten als Vorbilder menschlichen Strebens sich verkörpert haben“, und solche, „die, von übermenschlichen Mächten ausgehend, den Menschen je nach seinen Handlungen entweder schon in diesem oder aber in einem anderen . . . . . . Leben treffen“ [3]). Die Götter sind also entweder ideale Vorbilder oder Träger einer idealen Weltordnung. „Alle anderen Bestandteile des Mythus [die Schöpfungsmythen, der Fetischismus und der Geisterglaube] sind nicht unmittelbar religiöser Art.“ [4])

a) Die Götter als sittliche Ideale.

Wir haben uns den oben erwähnten zweierlei religiösen Bestandteilen des Mythus entsprechend zuerst mit den Vorstellungen zu beschäftigen, die die Götter als ideale Vorbilder darstellen.

---

1) Ethik S. 52. 2) Ebd. S. 48.
3) Ebd. S. 50. 51. 4) Ebd. S. 51.

Es mag gleich hier im voraus bemerkt werden, daß nach Wundt bei der Entwickelung des Mythus die verschiedenartigen Gestaltungen desselben keineswegs „in einem gleichförmigen Wechsel sich aneinanderschließen, sei es in der beliebten Reihenfolge Fetischismus, Schamanismus, Pantheismus, sei es in irgendeiner anderen, die man an deren Stelle setzen möchte“ [1]). Alle Formen existieren fast unausgesetzt nebeneinander [2]).

Im Ahnenkultus verbindet sich der idealisierende Zug der Pietät, die die Mängel der Verstorbenen vergißt und ihre Tugenden vergrößert, mit Vorstellungen über das Fortleben der Verstorbenen nach dem Tode. Jene Pietät macht so aus dem Toten ein sittliches Vorbild, das besser ist, als die Lebenden. Sodann wirkt der Kultus der Toten auf die Gegenwart zurück, indem er „auch bei der Verehrung der lebenden Eltern, des Alters und der durch rühmliche Eigenschaften oder durch ihren Rang hervorragenden Stammesgenossen Affekte erweckt, die denen der religiösen Verpflichtung verwandt sind“ [3]).

Der Naturmythus hat zu seinen Objekten die Naturerscheinungen: „den Himmel, die Gestirne, die Wolken, Blitz und Donner, den Regen, die Erde, das Meer, die Flüsse, die Berge“ [4]). Sie werden für belebt und beseelt angesehen; ihre Größe und Macht erregt Staunen und Furcht. Wenn die Naturerscheinungen anfänglich vielleicht selbst übermenschliche Wesen sind, so löst sich der Naturgott doch allmählich los von der Erscheinung und wird zu ihrem Lenker. Diese Götter werden dann — wenn auch in gesteigertem Maße — als menschenähnlich gedacht. Damit werden sie zu Vorbildern, die zum Streben, ihnen ähnlich zu werden, auffordern. In ihnen verkörpern sich aber nicht nur die Tugenden, sondern auch die Schwächen des Menschen. Die Bedingungen dazu liegen schon im Naturmythus. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter regen dazu an. Vorstellungen vom Kampfe des Lichtes und der Finsternis und der persische Dualismus sind das Resultat.

1) Ethik S. 63. 2) Ebd. S. 63.
3) Ebd. S. 66. 4) Ebd. S. 70.

Aus dem Naturmythus entsteht die Heroensage, indem entweder jener eine historische Umdeutung erfährt oder historische Begebenheiten mit mythischen Zügen ausgestattet werden. Die Naturgötter werden zu Schicksalsgöttern, Nationalhelden und Städtegründern; die Heroengestalten werden durch ihre Vermenschlichung dem Menschen näher gebracht und sind so — weil erreichbare — in noch vollerem Sinne ideale Vorbilder menschlichen Strebens. Selbst die Philosophie hat sie als solche benutzt (z. B. Herkules) und den Heroenkultus gebilligt, während sie die Naturgötter bekämpfte. „Der Glaube an die Heroen überdauerte lange den an die wirklichen Götter." [1])

In den Kulturreligionen tritt an die Stelle des Heros eine historische Persönlichkeit von ungewöhnlicher sittlicher Größe als persönliches Ideal. Diese Religionen sind Stiftungen einer schöpferischen religiösen Persönlichkeit. Und wenn sich auch die ethischen Religionen mit mythischen Elementen verbinden [2]), so verbürgen die in der Geschichte bleibenden Spuren dieser historischen Persönlichkeiten doch ihre Wirklichkeit. Die Einheit des sittlichen Ideals — als wirklicher Persönlichkeit — ist das Korrelat des ethischen Monotheismus [3]). Im Christentum nimmt Jesus als der Mittler zwischen Gott und den Menschen diese Stellung ein.

b) Die Religion und die sittliche Weltordnung.

Die Götter sind nicht nur ethische Vorbilder, sondern auch Träger einer sittlichen Weltordnung. Diese Idee entwickelte sich allmählich aus verschiedenen Elementen des mythologischen Denkens, zu denen auch die Vorstellungen über das Fortleben nach dem Tode gehören. Ursprünglich hielt man den Geist für ein vom Körper abtrennbares, sinnliches Wesen, wie es der letzte Hauch des Atems beim Tode und das Verlassen des Körpers durch die Seele im Traum nahelegte. Das Leben der Seele nach dem Tode ist entweder traurig, oder es besteht in Genüssen. Die abgeschiedenen Geister bleiben entweder auf der Erde (in der Leiche, in Tieren, Gegenständen usw.), oder sie kommen in das

1) Ethik S. 76. 2) Ebd. S. 80. 3) Ebd. S. 82.

Totenreich. Eine Spaltung des Jenseits in die Gegensätze der Hölle und des Himmels ist immer schon mit sittlichen Vergeltungsvorstellungen verbunden. In Hölle und Himmel spiegeln sich zunächst die Gefühle der Furcht und der Hoffnung, mit denen sich dann die Schätzung des Guten und die Verwerfung des Bösen verbindet.

Die Naturgötter sind nicht nur ethische Vorbilder, sondern auch Beschützer des Rechts, der Gesetze usw. Sie sind Träger einer Weltordnung. Ursprünglich ohne Verbindung mit den Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode, tritt mit der Zeit doch eine solche Verbindung ein. Die strafende Gerechtigkeit Gottes bezieht sich ursprünglich auf das irdische Leben, widersprechende Erfahrungen erweitern ihren Spielraum (Büßung der Nachkommen, Verhängnis), bis das Leben nach dem Tode in den Dienst der Vergeltungsidee tritt. Es bildet sich ein System von Strafen und Belohnungen. Die Belohnung des Guten ohne Ausnahme gegen hoch und gering gewinnt Bedeutung, und die Strafen aus göttlicher Laune oder Schwäche treten zurück.

Auf die Versittlichung der Unsterblichkeitsvorstellungen hat auch die Philosophie großen Einfluß gehabt; so die Vedantaphilosophie auf den Buddhismus und der Platonismus auf das Christentum — dem letzteren ist die sinnliche Welt die Welt der sittlichen Handlungen, die übersinnliche Welt aber die der sittlichen Belohnungen und Strafen. Die Gesinnung ist der Wertmesser des sittlichen Lebens. Gott prüft die Gewissen, und nicht in der Werkheiligkeit der Handlungen, sondern in der Reinheit der Gesinnung besteht das Verdienst des sittlichen Lebens. Die Wertschätzung der Gesinnung macht dann auch gegen die Vergeltungsgedanken gleichgültig. Diese verschwinden allmählich, ohne daß die Vorstellungen von der übersinnlichen Welt auch verschwänden. Sie werden vielmehr zu einer Welt, die als ideales Abbild der wirklichen Welt gegenübersteht. Je größer der Zwiespalt zwischen den ethischen Wünschen und Forderungen und ihrer Erfüllung im wirklichen Leben ist, um so mehr ist das menschliche Gemüt gezwungen, zu diesem ein Ideal einer in sittlicher Beziehung vollkommenen Welt als Ergänzung hinzuzudenken. So

wird die jenseitige Welt zum Ideal einer sittlichen Weltordnung. Die Vergeltungsvorstellungen kehren dann aus dem Jenseits wieder in das Diesseits zurück.

Aus der engen Verbindung, in der anfänglich Sitte, Recht und religiöser Kultus stehen, treten zuerst die Rechtsnormen heraus. Die religiösen Gebote werden allmählich vom Staat immer weniger geschützt, er wird immer mehr zu einer rein sozialen Institution. Doch umgekehrt kann die Religion die rechtlichen Pflichtgebote nicht als fremdartig abweisen. Es gilt vielmehr auch weiterhin jedes Sittengebot als ein religiöses, und ein Verstoß dagegen ist Sünde. Auf der letzten Stufe der Entwickelung verschmilzt der Inhalt der sittlichen und religiösen Pflichtgebote wieder zu einer Einheit. „Die Religion wird, wie Kant es ausdrückt, zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetz“ [1]).

Aus dieser Einheit des Sittlichen und Religiösen will nun Wundt weder auf einen Ursprung der Sittlichkeit aus der Religion noch umgekehrt schließen. Doch soll auch die Wechselwirkung, wonach eine Entwickelung der Sittlichkeit unabhängig von religiösen Motiven nicht stattfindet, nicht beweisen, daß sich die Sittlichkeit auf irgendeiner späteren Entwickelungsstufe von der religiösen Wurzel nicht völlig loslösen könne. Im Gegenteil soll die Existenz solcher philosophischer Begründungen der Ethik, die von allen religiösen Elementen absehen, es nahelegen, daß die religiösen Motive bei der Entstehung und ersten Ausbildung der Sittlichkeit wohl unerläßlich, aber zu ihrer Forteristenz und zum Abschluß ihrer Entwickelung nicht notwendig sind.

Man wird es natürlich finden, daß diese völkerpsychologische Untersuchung der religiösen Vorstellungen von den Gesichtspunkten der Ethik geleitet, „mit Rücksicht auf die ethischen Probleme“ [2]) geführt ist. Sie behandelt die Beziehungen des religiösen Gebietes zum sittlichen auf den verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen und sittlichen Bewußtseins [3]) und trachtet die religiösen Vorstellungen nach ihren ethischen Wirkungen und Einflüssen auf

---

1) Ethik S. 101. 2) System S. 663 Anm.

3) Ethik S. 52. Vgl. auch S. 50: „Die Beziehungen ... zwischen diesen Vorstellungen und dem sittlichen Leben.“

das sittliche Leben zu werten und zu würdigen. Daraus wird nun verständlich, daß man in dieser Untersuchung selbst auf die Frage nach dem Ursprung der religiösen Gefühle und Vorstellungen [1]), wie sie Wundt als Resultat einer solchen psychologischen Untersuchung verlangt [2]), eine befriedigende Antwort in klaren zusammenfassenden Worten kaum finden kann. Es kann höchstens darauf hingewiesen werden, was Wundt noch vor der eigentlichen psychologischen Analyse darüber sagt, und auf einige zerstreute Bemermerkungen in dieser selbst.

Dort wird — sozusagen nebenbei — auf Grund der kurz vorher geäußerten Ansicht Wundts, daß religiöse Vorstellungen solche sind, die sich auf ein ideales Dasein beziehen [3]), die ursprüngliche Quelle des religiösen Gefühls in „dem Streben nach einem die Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Gemüts befriedigenden Dasein“ [4]) gesehen und dieses Ideal selbst — da es kein Gegenstand der Erfahrung ist — ein Erzeugnis der Phantasie und des Gefühls oder auch der Phantasie und des Willens genannt [5]). In der psychologischen Untersuchung selbst wird aus dem Einfluß unserer Gefühle und Wünsche auf die Erinnerung an die Vergangenheit die Pietät gegen die Verstorbenen, dieser wichtige Zug im Ahnenkultus, hergeleitet [6]). Da ist es dann auch kein Wunder, wenn die Formel Feuerbachs: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen“ nicht bestritten, sondern eine richtige Bezeichnung einer der psychologischen Quellen der religiösen Vorstellungen genannt wird, allerdings mit der Bemerkung, „daß der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig Illusion zu sein braucht“ [7]).

Es mag dann noch erwähnt werden, daß Wundt auch in den Gefühlen des Staunens und der Furcht [8]), welche die Größe und

---

1) System S. 5. Vgl. auch S. 663: „Die psychologischen Beweggründe ..., aus denen sich die religiösen Vorstellungen entwickelt haben.“

2) System S. 5.

3) Vgl. oben S. 253 und Ethik S. 48.

4) Ethik S. 49. 5) Ebd. S. 48 und 49.

6) Ebd. S. 64. 7) Ebd. S. 49 und besonders 50.

8) Vgl. auch System S. 663. 664.

die Macht der Naturerscheinungen im Menschen hervorruft, eine Quelle der religiösen Motive sieht [1]), während er das mythologische Denken, das diese Erscheinungen für belebt hält, im Gegensatz zu den Versuchen der Mythologen — die die Quelle des Mythus in der Deutung der Naturerscheinungen suchen — und zu der Ansicht der Anthropologen, die den Geister- und Dämonenglauben an den Anfang setzen, aus der sogenannten personifizierenden Apperzeption ableitet, „deren Wesen darin besteht, daß der Mensch sein eigenes Bewußtsein objektiviert" [2]). Diese belebte Natur erweckt nun die oben genannten Gefühle des Staunens und der Furcht. Die Vorstellungen vom Fortleben nach dem Tode gehen auf die Vorstellung vom Geist, von der Seele zurück, die wieder in den Erscheinungen des Todes und des Schlafes ihre Wurzeln hat. Die Gefühle, die sich an die Erinnerung an die Toten und an den Gedanken des eigenen Todes knüpfen, führen zu den verschiedenen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, an die sich dann auch die Vergeltungsvorstellungen, die wichtigsten Bestandteile der Idee einer sittlichen Weltordnung anschließen [3]).

Diese paar Züge vermochten wir von den „vielverzweigten Wurzeln des religiösen Gefühls" [4]) aus Wundts psychologischer Analyse zusammenzustellen. Ob sie seine ganze Antwort auf die gestellte Frage sind und ob diese Antwort dann genügte, mag dahingestellt bleiben. Der Vollständigkeit halber mag hier noch hingewiesen werden auf die kurze Zusammenfassung der „allgemeinen Ergebnisse" [5]), wo Wundt „die psychologischen Elemente der Sittlichkeit" aufweist. Diese Elemente, „die .... nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen", findet er hier in „gewissen sittlichen Trieben, die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum auch sehr vielgestaltig in der Erfahrung sich äußern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben". Sie bringen „die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben", die hauptsächlichsten Äußerungsformen des sittlichen Lebens, hervor. Es

---

1) Ethik S. 70. 2) Ebd. S. 59—63, besonders 63.
3) Ebd. S. 82 ff. 4) Ebd. S. 83. 5) Ebd. S. 262 ff.

sind die Ehrfurchts- und Neigungsgefühle, die infolge der Konstanz, mit der sie im menschlichen Bewußtsein wirksam sind, allgemeingültiger Natur sind. Jene beziehen sich auf übermenschliche Wesen, diese auf die Mitmenschen; auf jenen beruht das religiöse, auf diesen das soziale Leben des Menschen [1]).

Was schließlich die im „System der Philosophie" noch erwähnte Aufgabe der psychologischen Analyse, nämlich die Zurückführung der Religionsanschauungen auf ihren allgemeinsten Ideengehalt [2]) betrifft, so dürfte deren Lösung aus Wundts Untersuchung schon leichter zu ersehen sein. Dieser Ideengehalt enthält der Auffassung Wundts entsprechend, nach der die Religion „die sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale ist" [3]), die Ideen des sittlichen Ideals und der sittlichen Weltordnung.

II. Teil.

Wundts Metaphysik.

Wir gehen zur zweiten Aufgabe der Wundtschen Religionsphilosophie, zur Einordnung der religiösen Vorstellungen in die Weltanschauung unseres Philosophen über. Nun ist es wohl die Aufgabe der Philosophie überhaupt, um eine einheitliche Weltanschauung sich zu bemühen. Aber hauptsächlich ist es doch die Metaphysik (mit der Erkenntnistheorie), die Wundt die beiden Grundwissenschaften der Philosophie nennt [4]), in der die Weltanschauung des Philosophen zum Ausdruck kommt. Wir wenden uns darum zunächst der Metaphysik Wundts und ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu.

a) Grundzüge der Erkenntnistheorie Wundts.

Wundt geht aus von dem Unterschied des Denkens und Erkennens. Das Denken ist der weitere Begriff, da alles Erkennen sich in den Formen des Denkens bewegt. Das Denken muß sich nicht auf wirkliche Erkenntnisinhalte beziehen [5]), denn die Vor-

1) Ethik S. 264. 2) System S. 663. 3) Ethik S. 492.
4) System S. 33. 5) Ebd. S. 87.

stellungen, auf die sich das Denken bezieht, müssen keinen Objekten entsprechen, während dies beim Erkennen stets der Fall ist [1]. Deshalb ist aber das Denken nicht das Frühere und das Erkennen erst die Frucht des Denkens. Es gibt ja „kein Denken, das nicht von Anfang an Erkennen wäre. Nicht das Denken, sondern das Erkennen ist daher das Frühere" [2]. Ursprünglich haben in allem Denken, wie bei dem Erkennen, die Vorstellungen eine reale Bedeutung. Erst allmählich scheidet sich infolge der Reflexion der Vorgang des Erkennens von dem Objekt, auf das es sich bezieht, und wird zu einer subjektiven Tätigkeit. „Jene ursprüngliche Einheit des Denkens und Erkennens ist daher zugleich eine Einheit des Denkens und Seins." [3] Ursprünglich ist das Erkennen unmittelbar eins mit seinem Gegenstande. Erst dann geht „der Begriff des Vorstellungsobjektes in die zwei Begriffe der Vorstellung und des Objektes auseinander" [4]. Das reflektierende Denken hebt jene Einheit durch seine begrifflichen Zerlegungen aber auch nur im Begriff auf. Es ist „unmöglich, daß das Denken eine Einheit, die es nicht selbst geschaffen hat, sondern die ihm unmittelbar als eine gegebene ...... entgegengebracht wird, aus eigener Machtvollkommenheit aufhebe" [5]. Es ist darum ein Fehler der Philosophie, wenn sie nun diesen Standpunkt des reflektierenden Denkens für den ursprünglichen hält, von hier ausgeht und so das Objekt und die Vorstellung in zwei unabhängige Objekte verwandelt, um nun von hier die Einheit von Sein und Denken erst zu suchen. „Es ist, sobald man einmal Objekt und Vorstellung als ursprünglich verschiedene Tatsachen in der Welt des Wirklichen angenommen hat, schlechterdings nicht mehr möglich, von der einen zur anderen hinüberzugelangen." [6] So kann man auch nicht aus der subjektiven Vorstellung zu dem verlorenen Objekt gelangen. „Die zerstörte Wirklichkeit läßt sich mit Hilfe des bloßen Denkens nicht wieder herstellen." „Nicht objektive Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten, sondern objektive Realität zu be-

1) System S. 85. 2) Ebd. S. 87. 3) Ebd. S. 87.
4) Ebd. S. 88. 5) Ebd. S. 98. 6) Ebd. S. 90.

wahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist: dies ist die .... Aufgabe der Erkenntniswissenschaft." [1])

Darum geht auch Wundt in seiner Erkenntnislehre von dem Vorstellungsobjekte mit allen Eigenschaften, die ihm zukommen, aus. Von hier aus verfolgt er auf den Erkenntnisstufen der Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunfterkenntnis die Umformungen dieses ursprünglichen Vorstellungsobjektes und die Berichtigung seiner Merkmale bis zur Verbindung der Zusammenhänge der Erkenntnis zum Ganzen einer einheitlichen Weltanschauung

Wir verfolgen nicht weiter, wie Wundt in dieser Bearbeitung des Erfahrungsstoffes auf der Stufe der Wahrnehmungserkenntnis zwischen Stoff und Form der Wahrnehmung unterscheidet, von Raum und Zeit im Unterschied von Kant ihr Gegebensein im Wahrnehmungsinhalt lehrt, den qualitativen Empfindungsinhalt in das Subjekt zurücknimmt. Genug an dem: es bleiben von der Wahrnehmungserkenntnis Objekte von räumlich-zeitlicher Form übrig, die dem Subjekt gegeben sind [2]). Diese Objekte sind nun natürlich so in keiner Anschauung mehr gegeben, sondern nur begrifflich festzuhalten. Dagegen ist das Subjekt sich selber nur anschaulich gegeben. Damit ergibt sich ein Unterschied der anschaulichen inneren und der begrifflichen, äußeren Erfahrung. Sie sind wohl keine verschiedenen Erfahrungsgebiete, aber verschiedene Standpunkte in der Betrachtung der allgemeinen Erfahrung, die zwar einander ergänzen, aber nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Diesen nimmt die Naturwissenschaft, jenen die Psychologie ein. Damit stehen wir schon im Gebiete der Verstandeserkenntnis.

Die Verstandeserkenntnis hat den Wahrnehmungsinhalt, sowohl nach seiner unmittelbaren subjektiven, wie nach seiner mittelbaren objektiven Bedeutung zu einem widerspruchslosen Zu-

---

1) System S. 99.

2) Lipsius (a. a. O. S. 33) faßt dies in folgenden Worten zusammen: „Was von unserem gesamten Wahrnehmungsinhalt zurückbleibt, wenn die notwendige Abstraktion von allen subjektiven Elementen bis zu Ende fortgeführt wird, ist in Wahrheit ein System äußerer Beziehungen."

sammenhang der Tatsachen zu ordnen. Mag dies nun durch eine Analyse des Tatbestandes der Wahrnehmungen — wie bei der psychologischen Erkenntnis — oder durch eine Ordnung unter mehr oder minder hypothetische Hilfsbegriffe geschehen — wie bei der Naturerkenntnis —, immer bleibt sie an das Gegebene gebunden; dies hat sie in eine verständliche Verbindung zu bringen, zu begreifen. Dies geschieht mit Hilfe des Satzes vom Grunde, der hier zu einem Prinzip der Verbindung aller Teile des gesamten Erkenntnisinhaltes oder negativ ausgedrückt zu einem Prinzip der widerspruchslosen Verknüpfung des Gegebenen wird.

Schon die Mathematik, die neben der Psychologie und der Naturwissenschaft die dritte Hauptwissenschaft im Gebiete der Verstandeserkenntnis ist, zeigt die Möglichkeit von Erkenntnissen, die nach den Denkgesetzen wohl möglich, aber doch in keiner Erfahrung anzutreffen sind. Aber auch die reale Erkenntnis sowohl in der Psychologie wie in der Naturwissenschaft erweckt das Bedürfnis nach einer idealen Ergänzung. Der Satz vom Grunde drängt zu immer weiteren Zusammenfassungen der subjektiven wie der objektiven Erkenntnisse, so daß wir dort zur Idee einer alle Wahrnehmungen enthaltenden Bewußtseinseinheit, hier zu einem alle möglichen äußeren Erfahrungen in sich enthaltenden Begriffszusammenhang gelangen. Dasselbe Einheitsbedürfnis, das uns diese subjektive und objektive Idee zu bilden nötigt, treibt uns auch dazu, daß wir diese beiden Erkenntnissysteme zu einem einzigen Zusammenhang vereinigen.

So gelangen wir zu Erkenntnissen, die — da sie an die Bedingungen alles Erkennes, an die allgemeinen Denk- und Erkenntnisprinzipien gebunden sind — wohl nicht die Grenzen des Erkennens, aber die der Erfahrung überschreiten. Diese Erkenntnisse können wohl nicht an der Erfahrung geprüft, durch sie bestätigt werden, aber sie gehen doch von der Erfahrung aus und dürfen nicht mit ihr in Widerspruch geraten. Aber mit ihnen haben wir auch das Verstandeserkennen verlassen und sind in das Gebiet des Vernunfterkennens übergegangen, das das Gegebene, die Zusammenhänge des Verstandeserkennens im Interesse des Einheitsbedürfnisses unserer Vernunft unter sogenannte Ideen zusammenfaßt.

Dieses Erkennen, das die Grenzen der Erfahrung überschreitet, nennt man transzendentes Erkennen oder Transzendenz. Die Mathematik ist — wie wir wissen — ein Beispiel für die Möglichkeit solcher Erkenntnis. Sie ist aber auch ein Beleg für die innere Notwendigkeit des Denkens, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen. Sie beginnt zwar inmitten der Erfahrung, wird aber über deren Grenzen hinaus zu solchen Begriffsbildungen getrieben, die auf die Wirklichkeit unanwendbar sind. Diese Notwendigkeit der Transzendenz für das Denken beruht auf dem Gesetze von Grund und Folge, das als allgemein gültiges Denkgesetz eine Anwendung auf alle mögliche Erfahrung fordert. Wundt betont wohl, daß alle Denkgesetze aus der Anschauung stammen. „Aber wie kein Denkgesetz die Anschauung unverändert bestehen läßt, so hat nicht minder ein jedes die Kraft in sich, über die Grenzen seiner ursprünglichen Betätigungen hinauszustreben, um sich alles zu unterwerfen, was Gegenstand des Vorstellens werden kann." [1]) Durch solche Anwendung des Gesetzes von Grund und Folge entsteht ein unbegrenzter Fortschritt. Und da die Beziehung nach Grund und Folge die Gliederung eines Ganzen in seine Teile voraussetzt, so verbindet sich die Idee des unbegrenzten Fortschrittes mit der Idee einer Totalität alles Seins.

Das Beispiel der Mathematik zeigt uns endlich auch, daß es zweierlei Arten des Transzendenten gibt, nämlich die des Real- und die des Imaginärtranszendenten. Bei dem ersteren behalten die Verknüpfungen im Fortschritt des Denkens die Form, die sie beim Ausgang hatten, bei. Der Fortschritt ist ein quantitativer, so z. B. bei der Erweiterung der Raumvorstellung. Wenn aber der Fortschritt zu solchen Begriffsbildungen führt, die sich vom Ausgange unterscheiden, wenn also der Fortschritt ein qualitativer ist, so ist das Resultat ein imaginär-transzendentes. Das letztere hat in der Mathematik seine Bedeutung, ist aber auch in der Philosophie — wenn auch imaginäre Gedankensysteme Träume sind — wertvoll.

---

1) System S. 166.

b) Die metaphysischen Lehren Wundts.

Wie wir wissen, ergänzt die Vernunfterkenntnis im Interesse des Einheitsbedürfnisses der Vernunft das Gegebene, das sie zu ergründen hat, so, daß sie es unter Ideen zusammenfaßt. Dem doppelten Standpunkt der inneren und äußeren Erfahrung, der anschaulichen und begrifflichen Erkenntnis entsprechend ergibt sich eine Zusammenfassung des subjektiven und eine solche des objektiven Erfahrungsinhaltes in je einem System. Das Einheitsbedürfnis führt auch diesen zwei Systemen gegenüber zu einer letzten Ergänzung in einer sie aufhebenden Einheit. Diese Zusammenfassungen ergeben je eine Art von Ideen und zwar die Zusammenfassung der objektiven Erkenntnisse die kosmologischen, die Zusammenfassung der subjektiven Erkenntnisse die psychologischen und die gemeinsame Zusammenfassung beider die ontologischen Ideen. In dieser Reihenfolge haben wir mit Wundt die Untersuchung der transzendenten Ideen zu führen.

Dabei können wir über die kosmologischen Ideen schneller hinweggehen. Die ideale Ergänzung unserer Erkenntnisse über die Außenwelt ist in zwei Richtungen möglich; entweder führt sie in der Richtung auf das unendlich Kleine zur Idee einer unteilbaren Einheit oder in der Richtung auf das unendlich Große zur Totalität der äußeren Erfahrung. Ferner ist eine Ergänzung, die in das Gebiet der Realtranszendenz geht, und eine, die zu Imaginärtranszendentem führt, möglich. Dort ist es der unendliche Fortschritt in Raum und Zeit, hier der Fortschritt über den Inhalt des Seins und des Geschehens, der zu den betreffenden Ideen führt. Wir erhalten durch die Kombinierung des letzteren mit dem ersten Gesichtspunkte folgende Ideen: 1) den unendlich kleinen (teilbaren) Raum und 2) den unendlich großen (ausgedehnten) Raum, 3) die unendlich vergangene und 4) die unendlich zukünftige Zeit. Bei dem Inhalte des Raumes und der Zeit, der Materie und der Kausalität fragt es sich noch, ob der Fortschritt bis ins Unendliche über die Grenzen der Erfahrung fortzuführen ist. Darum ergeben sich hier die Möglichkeiten von je zwei Ideen: a) begrenzte oder unbegrenzte

Teilbarkeit, b) begrenzte oder unbegrenzte Ausdehnung der Materie; dann c) bestimmter oder unbestimmter Anfang, d) bestimmtes oder unbestimmtes Ende der Kausalität. Die empirischen Wissenschaften, die sich an die Erfahrung halten, entscheiden für die erste Möglichkeit. Dies zeigt sich z. B. bei dem Fortschritt in der Teilbarkeit der Materie, der zum Atombegriffe führt; denn die Atome der empirischen Wissenschaften sind relative Atome. Wird aber von den einzelnen empirischen Tatsachen abstrahiert, so tritt an die Stelle des relativen der absolute Atombegriff, als Idee eines letzten unteilbaren Elementes der Materie. Dies ist der geometrische Punkt. Damit hat sich dann aber auch die Materie selbst in ein reines Gedankending umgewandelt.

Wir gehen zu den psychologischen Ideen über. Wie die Ergänzung unserer Erkenntnisse der Außenwelt, so ist auch die Ergänzung der inneren Erfahrung bis zu letzten Einheitsideen in zwei Richtungen möglich. In der einen Richtung gelangen wir zur individuellen Einheit aller geistigen Vorgänge, in der anderen zur universellen Totalität alles Geistigen. Dagegen ist es unmöglich, hier eine besondere qualitative und quantitative Transzendenz zu unterscheiden, weil weder die Einzelseele noch der Weltgeist bloß quantitativ gedacht werden können. „Das Geistige muß irgendeine Qualität haben.“ [1]) Somit ist die reale und die imaginäre Transzendenz hier nicht voneinander zu scheiden, weshalb die psychologischen Ideen stets einen hypothetischen imaginären Charakter behalten. Wenn sie deshalb auch immer bestreitbar bleiben, wie sie ja auch immer wieder bestritten worden sind, so sind sie doch bleibende Hypothesen, die auf notwendig sich erhebende Vernunftfragen Antwort geben und das Einheitsbedürfnis unserer Vernunft befriedigen. Dieser Charakter der psychologischen Ideen erklärt es auch, daß die Beantwortung der psychologischen Probleme so sehr dem Zweifel ausgesetzt ist, daß es verbreitete Richtungen gibt in der Philosophie, die auch das Existenzrecht dieser Probleme leugnen. So der Empirismus und der Skeptizismus. Doch sieht Wundt schon allein in der Existenz des logischen Denkens eine Widerlegung derselben [2]).

1) System S. 362. 2) Ebd. S. 364.

Was nun die Idee der Einzelseele betrifft, verwirft Wundt vor allem diejenigen Auffassungen, welche dieselbe als Substanz und das psychische Geschehen als vorstellende Tätigkeit betrachten. Statt des substantiellen entscheidet er sich für den aktuellen Seelenbegriff. Jener geht aus von der Verselbständigung unserer Abstraktionen, von den geistigen Tätigkeiten, wie Vorstellen, Fühlen, Wollen, und beruht auf der Umwandelung der Vereinigung und des Zusammenhanges dieser Tätigkeiten in ein reales Substrat [1]). Dagegen verwandeln sich diese Abstraktionen nach Wundt, wenn man sie als solche erkennt, „in Teilerscheinungen eines nie rastenden inneren Geschehens: Gefühle, Begierden und Willenshandlungen werden zu Bestandteilen dieses Geschehens, die von den Vorstellungen tatsächlich niemals sich trennen lassen . . . . ." [2]). Dann läßt der aktuelle Seelenbegriff auch die Bedeutung des Willens zu seinem Rechte kommen, was insofern ein Vorzug ist, als es nach Wundt „schlechterdings nichts gibt außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen" [3]). Alle inneren Zustände gehen auf ein Tun und Leiden zurück. Von diesen kommt uns das Tun unmittelbarer zu als das Leiden. Die „eigene Tätigkeit, die wir als die Quelle unseres Tuns und unseres Leidens ansehen, nennen wir unser Ich. Dieses Ich isoliert gedacht von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen" [4]). Bei der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die auch immer neu entstehen, ist es das Wollen, das unseren Erlebnissen Einheit und Stetigkeit verleiht. Wenn wir nun unsere inneren Zustände nach Grund und Folge verbinden, so sind es die Willensvorgänge, die sich so verknüpfen lassen, während die Vorstellungen als zufällige Momente ausscheiden. „Was nach Absonderung alles aus der Entwickelung der Willenshandlungen Entstandenen, und was nach Beseitigung alles zufällig zu ihr Hinzugekommenen übrigbleibt, ist lediglich die Willenstätigkeit selber, die Apperzeption in ihrer reinen, von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form." [5]) Diese reine

1) Ethik S. 457. 2) Ebd. S. 434. 3) System S. 377.
4) Ebd. 5) Ebd. S. 378. 379.

Apperzeption ist wohl in keiner Erfahrung anzutreffen. Aber sie ist die Bedingung jeder Erfahrung. Wundt nennt sie auch mit Kant transzendentale Apperzeption oder reinen Willen. Als Vernunftidee wird sie von der empirischen Psychologie gefordert; doch zu einem empirischen, zur Ableitung der Tatsachen der inneren Erfahrung brauchbaren Seelenbegriff ist sie nicht brauchbar. Das wird sie nur, wenn sie zu einer zusammengesetzten Einheit erweitert wird. Diese Einheit der empirischen Seele ist die einer geistigen Organisation, die mit der körperlichen Organisation des Leibes eins ist. Wie der Unterschied zwischen innerer und äußerer Erfahrung [1]), so bezeichnet auch Seele und Körper verschiedene Standpunkte in unserer Auffassung. Auf diesen verschiedenen Standpunkten sind sie verschieden, doch nicht an sich. Aber diese Verschiedenheit hindert uns doch, das Psychische auf das Physische oder umgekehrt zurückzuführen. Somit ist Wundts psychophysischer Parallelismus eben infolge der Ablehnung der ersten Möglichkeit nicht zu verwechseln mit dem psychophysischen Materialismus.

Neben der individuellen Einheitsidee gibt es — wie wir wissen — auch eine universelle. In der Geschichte traten hinsichtlich der psychologischen Fragen Individualismus und Universalismus vielfach als feindliche philosophische Richtungen auf. Wundts individuelle Einheitsidee fordert die universelle Einheitsidee. Das reine Wollen ist als immerwährende Tätigkeit an und für sich inhaltsleer und fordert Bedingungen, Objekte, die außer ihm liegen und auf die es sich bezieht. Diese Bedingungen sind bei einheitlichem Fortschritt natürlich wieder Willenstätigkeiten. Es fordert also die individuelle Einheitsidee einen Fortschritt zur Idee einer geistigen Totalität.

Die Idee der geistigen Gesamtheit wird von Wundt wieder im Gegensatze zu anderen Anschauungen, nämlich zum universellen Intellektualismus (Spinoza, Leibniz, Berkeley), der das Wesen des Geistes in der Vorstellung sieht, und zum universellen Voluntarismus (Hegel, Schopenhauer) entwickelt. Statt zu einer

---

1) S. oben S. 262.

Idee der geistigen Gesamtheit fortzuschreiten, die die individuellen Einheiten des Anfanges gefährdet oder gar aufhebt, ist ein Fortschritt von Einheit zu Einheit einzuschlagen, bei dem die individuelle Natur der Teile des Ganzen erhalten bleibt. Und ein Übergang von einer Vielheit wollender und vorstellender Wesen zu einer Einheit ist möglich, weil es solche Verbindungen vieler zu einem Ganzen tatsächlich gibt. So z. B. der Stamm, die Familie, die Berufsgenossenschaft, die Nation, der Staat. Der einzelne findet sich eingeschlossen in eine Willensgemeinschaft. Er wird vom Gesamtwillen beeinflußt und bestimmt auch wieder diesen. Und zwar vermitteln sich diese Beziehungen des Einzelwillens zum Gesamtwillen durch die Vorstellungen. Durch sie wirkt das Wollen eines einzelnen auf andere, um ein gemeinsames Wollen zustande zu bringen, und nur durch sie empfängt der einzelne auch wieder Einwirkungen von der Gesamtheit, um sich dann ihr unterordnen zu können.

Diese Wechselwirkung zwischen Gesamtwille und Einzelwille sucht Wundt durch die Bedeutung der „führenden Geister" zu veranschaulichen. Die Mehrheit der Einzelwillen verhält sich nämlich passiv gegen die Einwirkungen des Gesamtwillens. Das aktive Element bilden die führenden Geister unter den einzelnen. Sie werden sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer bewußt und bestimmen oder verändern die Richtung dieser Kräfte. Aus den Gesamtkräften gehen die Wirkungen vom Gesamtgeiste auf uns aus; „aber jeder neue Anstoß in dieser Entwickelung geht auf einen individuellen Ursprung zurück ...... Der Individualwille geht in den Allgemeinwillen über, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen" [1]). Es gibt also wohl keinen außerhalb des einzelnen stehenden Gesamtgeist; der Wille der Gemeinschaft geht vielmehr

1) Ethik S. 461. Wundt hat mit dieser seiner Lehre, die die soziale Natur des Menschen betont und Ernst macht mit der Wahrheit, daß der isolierte individuelle Mensch in keiner Erfahrung anzutreffen und tatsächlich nicht früher ist als die Gemeinschaft (Ethik S. 453, System S. 613), dem Atomismus und übertriebenen Individualismus in der Betrachtung des Wesens des Menschen eine heilsame Schranke gesetzt.

aus der Koinzidenz des Wollens der einzelnen hervor. Doch deshalb ist er nicht minder real, als der Wille des einzelnen, „gerade so wenig wie ein Gebäude deshalb der Wirklichkeit entbehrt, weil es einfällt, wenn man die Steine abträgt, die es zusammensetzen" [1]). Ja vom Standpunkte des aktuellen Seelenbegriffes Wundts, der zur Realität nicht noch eines substantiellen Substrates bedarf, sondern die Realität in die Wirksamkeit setzt [2]), ist der Gesamtwille, dessen Wirkungen doch viel mächtiger sind als die des Individualwillens, gar der realere [3]).

Die verschiedenen Gemeinschaften in der Erfahrung repräsentieren verschiedene Stufen in einer Reihe von immer mehr übergreifenden Gestaltungen des Gesamtwillens, deren Spitze ein Gesamtwille wäre, der die ganze Menschheit zur Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigt. Der Endpunkt dieser Reihe mag wohl in keiner Erfahrung gegeben sein, so haben wir doch die Zuversicht, daß er sich verwirklichen wird oder doch verwirklichen *sollte*. Der Endpunkt des universellen Fortschrittes wird so zu einem *praktischen Ideal*, dem Ideal der Humanität, dem alle Entwickelungen des Gesamtgeistes entgegenstreben und das uns als Richtschnur unseres Handelns dient. Als eine in der Zukunft immer näher zu erreichende Idee ergänzt es die Wirklichkeit nicht mit einer realen, sondern mit einer zu realisierenden Voraussetzung.

Mit der bisherigen Ideenentwickelung, mit den kosmologischen und den psychologischen Ideen bleiben wir innerhalb der Schranken einer Scheidung zwischen Objekt und Vorstellung, die mit dem reflektierenden Denken beginnt. Wie aber diese Scheidung aus dem ursprünglich einheitlichen Vorstellungsobjekt hervorgegangen ist, so ist unser Erkennen bestrebt, sie auch wieder aufzuheben. Darum bleibt auch die Ideenentwickelung bei den kosmologischen und psychologischen Ideen nicht stehen, sondern strebt zu einem Einheitsgrund beider Reihen von Ideen, zur Einheit des Natur-

1) System S. 391.

2) System S. 613. Vgl. Ethik S. 459: „so viel Aktualität, so viel Realität". Auch System S. 645.

3) System S. 391. Vgl. S. 613.

lichen und Geistigen vorzubringen. Dies ist das ontologische Problem, bei dessen Behandlung wir zu den ontologischen Ideen gelangen.

Wundt läßt sich durch die vielfachen Möglichkeiten, das ontologische Problem zu lösen (Materialismus, Idealismus, Dualismus, Monismus), sowie durch dessen Schwierigkeit nicht abhalten, das tatsächlich vorliegende Problem doch fest ins Auge zu fassen.

Während wir bei dem kosmologischen und psychologischen Problem von der Erfahrung ausgingen und es mit einem solchen Regreß zu tun hatten, bei dem die Glieder des Fortschritts stets gleichartig blieben, so haben wir es hier mit einem Fortschritt zu tun, der von zwei selbständigen Reihen von Ideen auszugehen und deren Einheit zu suchen hat. Dieser Regreß steht nun vor zwei Möglichkeiten: entweder führt er zu der Idee eines absoluten Seins, das von beiden Reihen verschieden ist, oder aber gehört die übergreifende Einheitsidee dieser oder jener Reihe an, in die dann die andere einmündet. Die erste Möglichkeit schließt Wundt aus, weil sie zu einer völlig unbestimmten Idee — also nicht vom Flecke führt. Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit übrig, nach der die Welt als eine materielle oder eine geistige Einheit zu betrachten ist.

Wundt erklärt sich auch hier gegen den Intellektualismus und gegen die Substanztheorie. Im Anschluß an diese und bei Annahme der Vorstellung als letzter seelischer Einheit ist eine Lösung des ontologischen Problems nicht möglich. Er greift deshalb auf das Resultat seiner psychologischen Ideenentwickelung zurück, wonach die letzte Einheitsidee der reine Wille, die transzendentale Apperzeption ist. Der Endpunkt der kosmologischen Reihe ist das Objekt der Vorstellung. Nur geht seine unmittelbare Wirklichkeit unter dem Einfluß seiner begrifflichen Bearbeitung in eine mittelbare über. Es ist nur Objekt kraft seiner Wirkung auf unsere vorstellende Tätigkeit. Die „Vorstellung von Objekten beruht auf einer Wirkung, die das Wollen erfährt ... Der Wille leidet, indem er Wirkungen empfängt; und er ist tätig, indem ihn dieses Leiden zur vorstellenden Tätigkeit anregt“ [1]). Der Gegenstand,

1) System S. 406.



der die leidende Tätigkeit des Wollens anregt, ist uns wohl an sich unbekannt. Aber was Leiden erregt, muß selbst tätig sein Da uns aber keine andere Tätigkeit bekannt ist, als die unseres Willens, so müssen wir unser Erleiden auf ein fremdes Wollen und das Wechselverhältnis von Tun und Leiden, das jeder vorstellenden Tätigkeit zugrunde liegt, auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen. Die Wirkung jedes Willens ist für sich reines Wollen, ihre Wechselwirkung ergibt das wirkliche (in der Erfahrung gegebene) oder vorstellende Wollen [1]). Es verhält sich also auch hier, beim Verhältnis der reinen Willen zum empirischen Willen, so, wie bei dem Verhältnis der individuellen Willen zum Gesamtwillen [2]). Auch hier ist die Vorstellung das Medium, durch das eine Wechselwirkung der Willen zustande kommt. Hieraus ergibt sich auch, daß das eigenste Sein des Subjekts das Wollen ist, während die Vorstellung erst aus der Wechselwirkung der Willen entsteht und dann die Bildung höherer Willenseinheiten vermittelt. Die Vorstellung ist zwar nicht minder real, als der Wille, aber sie ist doch sekundär diesem gegenüber.

Da sich das Vorstellungsobjekt auf die Tätigkeit eines anderen wollenden Subjekts zurückführen läßt, so löst sich das ontologische Problem nur durch eine Fortführung des psychologischen Fortschrittes in dem Sinne, daß die objektive Welt sich in die Reihe der Willensentwickelungen, die sich bei der Lösung des psychologischen Problems ergaben, einfügt. Damit löst sich alle Realität in eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten auf, die in Wechselwirkung stehen und zu vorstellendem Wollen führen, durch das sich dann die Willenseinheiten zu einer Stufenreihe immer höherer Willenseinheiten zusammenordnen [3]).

Nach dieser allgemeinen Beantwortung der ontologischen Frage erhebt sich auch hier die Notwendigkeit eines zwiefachen Regresses zu letzten Einheitsideen und zwar 1. zu einer individuellen und 2. zu einer universellen Einheitsidee allen Seins.

---

1) System S. 407. 2) Vgl. oben S. 268. 269.

3) Vgl. System S. 413: „Die Welt die Gesamtheit der Willenstätigkeiten, die ... in eine Entwickelungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen."

Der psychologische Regreß führte zur Idee des reinen Willens als letzter individueller Einheitsidee. Der ontologische Regreß bleibt hier nicht stehen, sondern geht weiter zurück. Nach der kosmologischen Betrachtungsweise ist das Subjekt auch Objekt und als solches ein zusammengesetztes. Dementsprechend ist auch die Seele eine zusammengesetzte Einheit. Nun ist unser individueller Wille wohl eine Willenseinheit, aber nicht die letzte, sondern eine zusammengesetzte, er ist bereits ein Gesamtwille. Es gibt also auch noch unter ihm Willenseinheiten, die als die letzten absolute Willenseinheiten oder absolute Individualwillen sind. Zwischen ihnen und den empirisch gegebenen Formen des Gesamtwillens steht unser persönlicher Individualwille.

Diese absoluten Willenseinheiten sind die letzten Einheiten des geistigen Geschehens, ja alles Seins. Sie sind verschieden von den Monaden, die tätige Substanzen sind. Wundt umgeht auch hier die substantielle Auffassung, weil der Substanzbegriff auf den tätigen Willen, als unablässiges Werden und Geschehen, nicht anzuwenden ist. Er vertritt auch hier die aktuelle Auffassung, bei der die Tätigkeit nicht bloß ein Attribut der letzten Einheit, sondern mit ihr identisch ist. Die letzten Willenseinheiten sind keine „tätigen Substanzen, sondern substanzerzeugende Tätigkeiten".

Die universelle Einheitsidee alles Seins entsteht auch notwendig aus dem Bedürfnis nach einer Aufhebung der kosmologischen und psychologischen Betrachtungsweise in einer sie beide umfassenden Einheit. Der Zusammenhang von Naturerscheinungen und geistigem Leben, Natur und Geist, ist nicht so eng, wie der zwischen Körper und Seele. Doch sind die individuellen Geister an Naturbedingungen gebunden und wirken wieder auf die Natur zurück, indem sie diese geistigen Zwecken unterwerfen. Der Mensch schafft sich mit seinen Organen Werkzeuge und macht sich so auch die Naturobjekte zu seinen Organen. So will die Kulturarbeit der Menschheit durch solche Organisierung der Natur die Naturkräfte dem menschlichen Geist unterwerfen. Das letzte Ziel ist die volle Herrschaft über die Erde.

Um diesen Entwickelungsprozeß metaphysisch zu deuten, haben wir die Ergebnisse des universellen psychologischen Regresses durch

den individuellen ontologischen Regreß zu ergänzen. Die universelle geistige Einheitsidee ist ein Gesamtwille, der die gesamte Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigt. Sie ist eine werdende und wird so zum sittlichen Ideal, das als bloß relativ unendliches als erreichbar zu betrachten ist. Wenn wir nun diese Betrachtung damit ergänzen, daß Natur und Geist auf eine Mannigfaltigkeit sich wechselseitig bestimmender Willenseinheiten zurückgehen, verwandeln sich Natur und Geist in Bestandteile einer Geistesentwickelung. Damit ist Wundts Ansicht vom Gegensatz von Natur und Geist ausgesprochen. Alles Geistige ist bewußte geistige Wirksamkeit. „Ein „unbewußter" Geist ist ein in sich widersprechender Begriff." [1]) Da es also unbewußte seelische Vorgänge nicht gibt, das empirische Bewußtsein aber alle geistigen Vorgänge nicht in sich schließen kann, so müssen wir den psychischen Elementen verschiedene Grade der Bewußtheit zuschreiben. Was wir im Leben „unbewußt" nennen, ist dann bloß ein geringerer Grad von Bewußtheit. Wenn wir nun die Reihenfolge dieser Bewußtseinsgrade über die Erfahrung hinausführen, kommen wir jenseits der Grenzen, innerhalb deren für uns noch Bewußtsein nachweisbar ist, zu einfacheren Entwickelungsformen desselben. Der letzte Grenzbegriff in diesem Regreß ist der eines momentanen Bewußtseins, „d. h. eines geistigen Geschehens, bei dem der innere Zusammenhang mit anderen Vorgängen völlig aufgehört hat" [2]). Ist nun das Materielle das Unbewußte im empirischen Sinne, so ist es metaphysisch betrachtet doch nur ein niederer Grad von Bewußtsein. Dabei entspricht der letzte Grenzbegriff im Regreß, den der Begriff der Materie fordert, der räumliche Punkt, dem zeitlichen Punkt auf dem Gebiet des Geistes. Die stetige Entwickelung des geistigen Lebens verlangt nun, daß die entsprechende letzte Einheit der Materie zugleich als Ausgangspunkt der geistigen Entwickelung gedacht werde. Daraus folgt, „daß der Geist aus der Natur sich entwickelt". Die Natur ist also Vorstufe des Geistes, „in ihrem eigenen Sein Selbstentwickelung des Geistes" [3]).

Wir haben es also mit einer vielfachen Stufenfolge von

1) System S. 559. 2) Ebd. S. 568. 3) Ebd. S. 570.

Geistesentwickelungen zu tun, deren Anfang jene letzten absoluten Willenseinheiten mit dem momentanen Bewußtsein sind. Von diesem Anfang bis zum Gesamtwillen, der die ganze Menschheit umfaßt, haben wir eine aufsteigende Reihenfolge, in der mitteninne auch jene organisierende Tätigkeit des Menschen liegt, mit der er die Natur zu beherrschen und zu immer höheren Einheiten zu gelangen sucht.

Während bisher die psychologischen Ideen uns in der Weiterführung des ontologischen Problems leiteten, macht sich jetzt die kosmologische Unendlichkeitsidee mit ihrer Forderung eines über die äußeren Bedingungen des sittlichen Menschheitsideals hinausreichenden Naturzusammenhanges geltend. Sie überschreitet die Grenzen, die unseren Gedanken geistiger Gemeinschaft gezogen sind, und es wird uns nahegelegt, daß unsere geistige Welt nicht die Totalität des geistigen Seins überhaupt ist. Wir stehen mit unserem sittlichen Menschheitsideal vor einem Abgrund. Wenn wir es in der Organisation der Natur noch so weit bringen, die Erde, die einen Anfang gehabt hat, wird auch ein Ende nehmen. „Was dann?" — fragt Wundt. Die Frage kann nicht an der Notwendigkeit dieses Ideals irre machen und darf nicht zu Zweifeln an seinem Werte verleiten. Die letzten sittlichen Zwecke der Menschheit sind nicht vergänglich wie die persönlichen [1]).

Wie nun Wundt schon die psychologische Idee einer geistigen Gesamtheit, das sittliche Humanitätsideal durch die religiöse Idee zu ergänzen sich veranlaßt sah, indem er für dasselbe, als relativ unendliches, als Folge einen adäquaten transzendenten, absolut unendlichen Grund fordert; so gesteht er auch in der Lösung des ontologischen Problems eine Lücke zu, die er so ausfüllt, daß er auch hier zu der letzten ontologischen Einheitsidee, als einer werdenden, einer Folge einen zureichenden Grund fordert. Dieser Grund kann, da die Folge eine Einheitsidee ist, nur ein einheitlicher sein. „Wir gelangen so zu einer letzten ontologischen Einheitsidee, über die schlechthin nur dies ausgesagt werden kann, daß sie als der

1) System S. 428. 429. Vgl. auch S. 339 den „Widerspruch zwischen dem idealen, unendlichen Ziel und der realen, endlichen Beschränktheit des geistigen Lebens".

letzte Grund des sittlichen Menschheitsideals und damit als der letzte Grund alles Seins und Werdens überhaupt gedacht wird" [1]). Dabei ist es wohl möglich, diesen letzten Weltgrund so zu denken, daß das sittliche Menschheitsideal wohl die letzte für uns erreichbare, aber doch nicht an sich letzte Folge aus ihm ist. Der Weltgrund kann dann als absolut unendliche Einheitsidee gedacht und die Idee des sittlichen Menschheitsideals als relativ unendliche ihm nach Maßgabe der bisherigen Willensentwickelungen untergeordnet werden.

Der Inhalt dieser Idee des letzten Weltgrundes ist schlechterdings unbestimmbar. Er kann, da sie nicht durch einen Regreß von der Erfahrung aus gewonnen ist, nicht einmal nach der Analogie irgendwelcher Erfahrungstatsachen gedacht werden.

So weit führt Wundts Metaphysik. Hier hat nun der religiöse Glaube ergänzend einzutreten. Wenn man die Idee des letzten Weltgrundes mit der Gottesidee identifiziert, so wird der religiöse Glaube ihr auch einen Inhalt geben. Er entnimmt den Inhalt dem sittlichen Ideal. So zeigt z. B. Wundt bei der Ergänzung der psychologischen Idee der geistigen Gesamtheit durch die religiöse Idee, wie uns das sittliche Ideal zu Inhaltsbestimmungen der Gottesidee führt. Indem wir den Inhalt unseres sittlichen Ideals in den Grund der sittlichen Weltordnung legen, kommen wir zur Idee der Vollkommenheit Gottes, während die Unvollendbarkeit unseres sittlichen Strebens zur Idee der Unendlichkeit Gottes führt [2]). Damit wird auch der Forderung entsprochen, daß Grund und Folge einander entsprechen sollen. Aus demselben Grunde kann auch der Weltgrund von dem Weltinhalt nicht losgelöst werden und wird Gott als Weltwille definiert, dessen Wille und Wirken sich in der Weltentwickelung entfaltet. „Die reliöse Weltanschauung postuliert" als Ergänzung des unendlichen Regresses, der in der Stufenfolge der einheitlichen Willensmächte die aufsteigende Ordnung schließlich ins Unendliche führt, „den göttlichen Willen als eine letzte und höchste Einheit, aus der sich alle jene Stufen endlicher Verwirklichung des Willens entfalten" [3]). Die religiöse Vorstellung verbindet „mit der Gottesidee die Vorstellung

1) System S. 430. 2) Ebd. S. 397. 3) Ethik S. 461.

eines lenkenden Geistes, dessen persönlicher Willensakt der letzte Grund der gesamten geistigen Entwickelung sei". Das religiöse Denken verbindet in der transzendenten Gottesidee „die beiden in der Erscheinungswelt überall auseinanderfallenden Momente des Willens. Denn Gott ist dem religiösen Bewußtsein der schöpferische Weltwille, als solcher aber ist er notwendig Individualwille und Gesamtwille zugleich" [1]). Mit dem Weltwillen erreicht Wundt den Abschluß seines Systems von Willensentwickelungen. Denn die Gottesidee wird zur „Idee eines höchsten Weltwillens, an dem die Einzelwillen teilnehmen und neben dem ihnen doch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre zukommt, ähnlich wie sie eine solche neben den beschränkten empirischen Formen des Gesamtwillens besitzen. Hiermit findet zugleich jener Fortschritt von den einfachsten zu den umfassendsten Willenseinheiten, der innerhalb der psychologischen Entwickelung nur ein relatives Ende nehmen konnte, seinen endgültigen Abschluß" [2]).

Es ist klar — und Wundt versäumt es nicht, zu betonen, daß das Dasein Gottes, wie das der Ideen überhaupt, nicht bewiesen werden kann. Darum hält natürlich Wundt auch die bekannten Beweise für das Dasein Gottes (den kosmologischen, den teleologischen, auch den ontologischen, der „mit den wahren Triebfedern der Gottesidee zusammentrifft" [3])) für hinfällig. Da er aber doch die Gottesidee auf das sittliche Ideal gründet, so hält er es mit Kant für richtig, daß „der einzig mögliche Beweis für das Dasein Gottes der moralische sei. Nur ist der Ausdruck B e w e i s hier nicht zulässig" [4]).

Die Philosophie vermag überhaupt nicht die Vernunftideen zu beweisen, höchstens aufzuweisen und negativ darzutun, daß sie unbeweisbar sind. Da aber die Ideen doch da sind, ja die Gottesidee und das sittliche Menschheitsideal „allem Anscheine nach auch empirisch genommen von allgemeingültiger Beschaffenheit" [5]) sind, so hat die Philosophie den Grund dieser Allgemeingültigkeit und den Rechtsgrund der Ideen darzutun. Darüber kann nur die

1) Ethik S. 461. 462. 2) System S. 434.
3) Ebd. S. 433. 4) Ebd. S. 431.
5) Ebd. S. 434. Gegen L u b b o c k. Vgl. Ethik S. 49.

allgemeingültige Natur der Vernunft Rechenschaft geben. Auf sie geht die Philosophie zurück, aus ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit weist sie den echten Kern jener Ideen und ihre Notwendigkeit nach. Dies geschieht — wie wir gesehen haben — in der Metaphysik. Mehr kann die Philosophie nicht leisten; so besonders vermag sie auch die Notwendigkeit der Realität der Ideen nicht aufzuweisen.

III. Teil.

Die Einordnung der religiösen Erkenntnisse in die allgemeine Weltanschauung.

Schon das Ende unseres vorigen Teils bot uns einige Züge der Einordnung der religiösen Vorstellungen in den Zusammenhang der übrigen Erkenntnis. Diese Aufgabe, soweit es möglich ist, in ihrem Ganzen aufzunehmen: die religiösen Erkenntnisse mit der allgemeinen Weltanschauung — wie sie in Wundts Metaphysik uns entgegentritt — in Einklang zu bringen, jene in diese einzuordnen, soll der Gegenstand dieses dritten Teiles unserer Darstellung sein.

Wir wissen, Wundt verlangt von einer philosophischen Betrachtung der Religion erstens, daß „die tatsächlich zur Entwickelung gelangten Religionsanschauungen auf ihren allgemeinsten Ideengehalt" zurückgeführt werden, und zweitens, daß „aus den der Entstehung aller Vernunftideen zugrunde liegenden Bedingungen des Denkens" ein allgemein gültiger, von der konkreten Gestaltung unabhängiger Inhalt der religiösen Ideen abgeleitet werde [1]). Jene Aufgabe hat die psychologische Untersuchung gelöst. Sie führte nach unserer Meinung zu dem Resultat, daß der allgemeinste Ideengehalt der religiösen Anschauungen in den zwei Ideen des sittlichen Ideals und der sittlichen Weltordnung zu finden sei.

Die zweite Aufgabe, einen allgemein gültigen Inhalt der religiösen Ideen zu gewinnen, ist nach Wundt durch die Berufung auf eine Offenbarung — sei es eine subjektive oder durch den

1) System S. 663.

subjektiven Glauben an gewisse objektive Zeugnisse vermittelte —[1]) nicht zu lösen, weil sie auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch erheben könnte. Für die Philosophie gibt es nur eine Vernunftreligion, weil für sie bei der Betrachtung der Religion nur die allgemeinen Bedingungen der Vernunft, die allein Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen können, die Grundlage bilden. Diese Bedingungen und die aus ihnen wachsenden Vernunftideen sind uns aus der Metaphysik bekannt. Das Ergänzungs- und Einheitsbedürfnis unserer Vernunft führte uns zu Einheitsideen, besonders zu der universellen psychologischen und ontologischen Einheitsidee, als deren Ergänzung durch einen entsprechenden Grund sich die Idee des absoluten Weltgrundes ergab. Doch fordert speziell auch die sittliche Idee des Menschheitsideals, als bloß relativ unendliche, eine Ergänzung, in der das sittliche Ideal als Bestandteil einer unendlichen sittlichen Weltordnung gedacht wird[2]). Diese letztere Ergänzung nennt Wundt in unserem Zusammenhang auch den absoluten Weltzweck[3]). In bezug auf ihren Inhalt sind beide Ideen schlechterdings unbestimmbar. Aber, wie wir gesehen haben, tritt der religiöse Glaube ergänzend in die Lücke ein. Denn die Unbestimmtheit der metaphysischen Ideen, die zugleich religiöse Ideen sind, befriedigt das religiöse Gemüt nicht. „Es will einen bestimmten vorstellbaren Inhalt. Die allgemeinen Ideen eines Weltgrundes und eines Weltzweckes verkörpern sich ihm daher in konkreten Glaubensvorstellungen über Gott und über den Zweck des eigenen Daseins wie des Daseins aller Dinge.“[4]) Außerdem suchen sich die Ideen auch noch einen Ausdruck in Kultformen, die so wie die Glaubensvorstellungen unter den Begriff des Symbols fallen[5]). Diese Umwandlung der Vernunftideen in Symbole, in Vorstellungen ist infolge der geistig-sinnlichen Natur des Menschen notwendig. „Sowenig es uns möglich ist, Begriffe anders denn mit Hilfe vorstellbarer Worte oder sonstiger in unserem Bewußtsein möglicher Einzelvorstellungen zu denken, gerade so wenig ist es möglich, daß die religiösen Ideen anders als in

1) System S. 664. 2) Ebd. S. 662. 663. 397.
3) Ebd. S. 667. 668. 4) Ebd. S. 668.
5) Ebd. S. 670.

einzelnen, dem Bewußtsein in der Form der Vorstellung zugänglichen Gestaltungen entstehen.“ [1])

Nur in dieser Verkörperung haben die religiösen Ideen eine sittliche Wirkung, wie sie aus ihrem Zusammenhang mit dem sittlichen Lebensideal folgt. Das sittliche Ideal wird nur als unmittelbar gegebene oder geglaubte Wirklichkeit als Gut geschätzt, und nur als sittliche Persönlichkeit kann es als sittliches Vorbild dienen. In den Naturreligionen sind die Götter als übermenschliche Wesen nur insofern sittliche Ideale, als sie menschenähnlich gedacht werden. In den ethischen Religionen tritt eine Scheidung ein, indem Gott als unvorstellbar gedacht wird, zugleich aber als sittliches Ideal eine menschliche, geschichtliche Persönlichkeit auftritt. Damit ist dann auch eine Übereinstimmung zwischen philosophischer und religiöser Weltbetrachtung möglich. Denn hier besteht kein Widerspruch mehr zwischen der Religionsanschauung und den transzendenten Vernunftideen wie der sonstigen wissenschaftlichen Erkenntnis, da Gott als ein unvorstellbares, nicht einmal in Symbolen zu erreichendes Wesen, also wie der Weltgrund absolut transzendent gedacht [2]) und das sittliche Lebensideal als ein menschliches, in einer geschichtlichen Persönlichkeit gegebenes betrachtet wird. „Freilich ist dazu erforderlich, daß eine solche Persönlichkeit durchaus nur menschlich, daß sie nicht übermenschlich sei. Ein Christus, der Wunder tut, oder an dem Wunder getan werden [3]), beeinträchtigt im selben Maße, als er die Person des idealen, sittlichen Menschen ins Übermenschliche hinüberträgt, dessen religiösen Wert ... ein Gott, der durch Wunder in den Gang der Weltordnung eingreift, ist nicht mehr der Gott der ethischen Religionen, sondern ein Naturgott.“ [4]) Für Wundts Auffassung

---

1) System S. 668.

2) Vgl. Einleitung S. 152. 153, wo in der mystischen Lösung des kosmologischen (S. 153), theologischen (S. 154) und ethischen Problems (S. 156) durch die kirchliche Dogmenbildung gegenüber den rationalistischen und auf Anschaulichkeit gerichteten Tendenzen das Bestreben der Dogmenbildung, eine absolut unbegreifliche und unanschauliche Idee festzuhalten, gebilligt wird.

3) So z. B. die Auferstehung.

4) System S. 669.

von der christlichen Religion hat Christus dann noch eine doppelte Bedeutung: „selbst sittliches Vorbild zu sein, nicht als Gott, sondern als Mensch von reifster Sittlichkeit, und in dieser Eigenschaft als vornehmster Zeuge des unendlichen, aber dem sittlichen Ideal notwendig adäquat zu denkenden Grundes und Zweckes der Welt zu gelten“ [1]).

Wie die Idee des Weltgrundes durch den Glauben an Gott ausgedrückt wird, so steht die Idee des Weltzweckes mit dem Unsterblichkeitsglauben in Verbindung. In den Naturreligionen besteht er im Wunsche nach einer Fortsetzung des Lebens und nach dauernder Glückseligkeit. Dann macht er sich in den mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode verbundenen Vergeltungsvorstellungen geltend, während er in den ethischen Religionen unter die Herrschaft der Idee einer sittlichen Weltordnung tritt. Diese Idee ist von der allgemeineren des absoluten sittlichen Weltzweckes bestimmt. Damit treten aber die Vergeltungsvorstellungen in den Hintergrund und machen Platz dem Gedanken, daß die sittlichen Güter nicht dem Untergang preisgegeben sein können. Und damit ist wieder die religiöse Idee mit der Vernunftidee in Einklang gebracht.

Von dieser Ansicht aus tritt Wundt dem Glauben an die Unsterblichkeit der individuellen Seele entgegen. Es wirkt in der Bekämpfung auch seine Abneigung gegen die substantielle Seele und gewiß auch der aktuelle Seelenbegriff nach [2]). Dieser Glaube schädigt nach seiner Ansicht den ethischen Gehalt des Unsterblichkeitsgedankens, indem er in diesen einen „begehrlichen Egoismus hineinträgt, der die geistigen Güter nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß wegen ihrer das eigene Ich beglückenden Eigenschaften schätzt“ [3]). „Nicht darum wird hier die Unvergänglichkeit des Geistes als eine persönliche Fortdauer gedacht, weil für uns nur

---

1) System S. 670.

2) Dennoch behauptet Lipsius (a. a. O. S. 117. 118) auch unter Beibehaltung des Wundtschen aktuellen Seelenbegriffs Wundt gegenüber die Möglichkeit einer bleibenden Selbständigkeit der individuellen menschlichen Seele samt der Identität des Selbstbewußtseins.

3) System S. 671. 672.

in der Form des persönlichen Wirkens ein geistiges Sein und Geschehen denkbar ist, sondern allein deshalb, weil man meint, daß nur auf diesem Wege das unbegrenzte subjektive Glücksbedürfnis seine Befriedigung finde. Der Geist soll unsterblich sein, nicht um des unvergänglichen objektiven Wertes der geistigen Güter willen, sondern damit jedes Subjekt diese Unsterblichkeit genießen könne." [1]) Demgegenüber bedarf der Unsterblichkeitsglaube einer Umwandlung. Er darf nur als eine Vorstellungsform betrachtet werden, „in welcher der Mensch die Idee des unvergänglichen Wertes der sittlichen Güter seinem Gemüte nahe bringt. Diese Idee schließt aber die Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in dem Sinne in sich, daß, weil der Geist selbst nur als unablässiges Werden und Schaffen zu denken ist, jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Wert in dem Werdeprozeß des Geistes behauptet" [2]). In diesem Sinne nehmen die Bestandteile der geistigen Entwickelung und so auch das individuelle persönliche Leben, wie auch die geschichtlichen Gestaltungen des Gesamtgeistes, an jenem unvergänglichen Zweck teil. Dies ist der allgemeingültige Gehalt der Unsterblichkeitsidee, den die Philosophie dartut.

Wundt bringt also die beiden religiösen Ideen, auf die er alle religiösen Anschauungen zurückführt, die Idee des sittlichen Ideals und die der sittlichen Weltordnung, mit seinen metaphysischen Ideen, mit dem absoluten Weltgrund und dem absoluten Weltzweck in Übereinstimmung. Auf diese Weise ordnet er die religiöse Erkenntnis seiner Weltanschauung ein und bringt sie mit seinen sonstigen wissenschaftlichen Erkenntnissen in Übereinstimmung.

IV. Teil.

Die Stellung der Philosophie Wundts zur christlichen Religion und ihre Bedeutung für die Theologie.

Aus der Einordnung der religiösen Erkenntnis in die allgemeine Weltanschauung Wundts dürfte es klar geworden sein,

1) System S. 672. 2) Ebd. S. 673.

daß die religiösen Ideen weiter nichts sind als Verkörperungen der metaphysischen Ideen in Vorstellungsform. Die religiöse Idee von Gott ist dieselbe, wie die metaphysische Idee des Weltgrundes, und der Unsterblichkeitsglaube ist die Vorstellungsform des absoluten Weltzweckes. Der beiderseitige Inhalt ist also derselbe, nur die Form ist verschieden. Diese Verschiedenheit der Form ist allerdings notwendig infolge der geistig-sinnlichen Natur des Menschen, und deshalb behält auch die Religion ihre selbständige Bedeutung und ihren bleibenden Wert [1]), solange eine fundamentale Änderung dieser menschlichen Natur nicht nachgewiesen wird [2]). Aber eine Übereinstimmung mit den metaphysischen Ideen, wie sie wohl auch von der Einheit der wissenden und glaubenden Persönlichkeit gefordert wird [3]), wird doch je eher so erzielt, je mehr die religiösen Ideen ihre Vorstellungsform abstreifen. Dies ist klar zu sehen am Unsterblichkeitsglauben, der um dieser Übereinstimmung halber fast ganz aufgelöst wird. Vermag man von der derzeitigen Natur des Menschen abzusehen, sollte eine Entwickelung desselben ihm eine andere Natur einbringen, so wird wohl alle Religion sich in Metaphysik aufzulösen haben. Man darf also wohl sagen, daß Wundt in gewissem Sinne die metaphysische Theorie von der Religion vertritt; insofern nämlich, als auch er in den religiösen Ideen in Vorstellungsform verkörperte metaphysische Ideen sieht. Ihm fällt wohl die Religion mit der spekulativen Erkenntnis nicht ganz zusammen, auch hebt er den Unterschied von Religion und Philosophie nicht auf — wie dies nach seiner Charakterisierung [4]) diese Theorie tut. Aber der Inhalt der religiösen und metaphysischen Ideen ist auch ihm der gleiche, nur die Form nicht; wie ja auch bei Hegel die Religion nur in Vorstellungsform denselben Inhalt hat, den die Philosophie in der höheren Begriffsform darstellt.

Wir haben noch weiter zu bedenken, daß in der Metaphysik die Idee des Weltgrundes eigentlich nur eine Ergänzung und, sagen wir, Sicherstellung des sittlichen Menschheitsideals ist. Diese

---

1) Ethik S. 614. 2) Ebd. S. 49.
3) Vgl. Einleitung S. 26. 4) Ethik S. 40.

metaphysische Idee, die dann auch noch durch die religiöse ergänzt wird, dient also sowohl selbst, als aber auch die religiöse Idee unmittelbar zur Ergänzung der sittlichen Idee. „Die religiöse Idee“ ist „die Ergänzung des sittlichen Ideals“ [1]). Sie dient — sei es durch die Vermittelung der metaphysischen Idee, auf die sie zurückgeführt wird, sei es auch selbständig — dazu, das sittliche Ideal zu sichern. Soll der bleibende Wert der sittlichen Güter nicht zweifelhaft sein, so ist ihre Ergänzung durch die religiöse Idee notwendig. Infolge der Vergänglichkeit des Einzeldaseins verschiebt sich immer wieder der sittliche Zweck [2]); „eine einmal erreichte sittliche Stufe kann niemals als bleibender Zweck betrachtet werden“, denn „das eigenste Wesen des Sittlichen ist unaufhörliches, nie rastendes Streben“ [3]). „Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre.“ [4]) Die religiöse Anschauung ist es, die „den letzten Zweck des sittlichen Strebens als einen übersinnlichen auffaßt“, der dadurch sittlichen Wert gewinnt, „daß nach ihm die Motive und Zwecke des alltäglichen Handelns sich bestimmen sollen“ [5]). Es erhalten also die sittlichen Motive und Zwecke der Erfahrung ihren Wert von der Beziehung zu diesem absoluten ethischen Zweck, den nur die Religion zeigt. Das sittliche Handeln wird schließlich durch die religiöse Vorstellung geleitet und wird so von der Religion getragen und gehalten. Umgekehrt ruht dann wieder die Religion auf der Sittlichkeit, wie denn auch Wundt es nachdrücklich betont, „daß die sittliche Weltordnung der einzig wirkliche Beweis für das Dasein Gottes sei“ [6]). „Der einzig mögliche Beweis für das Dasein Gottes ist der moralische.“ [7])

Bei dieser Auffassung der Religion ist es einmal nicht begreiflich, wie die Sittlichkeit jemals sich von der Religion sollte loslösen können, wie dies auch Wundt, wenn auch nicht ganz ent-

1) System S. 397. 2) Ethik S. 500. 3) Ebd. S. 503.
4) Ebd. S. 504. 5) Ebd. S. 505. 6) System S. 397.
7) Ebd. S. 431.

schieden, für möglich hält. Verschiebt sich doch immer wieder der sittliche Zweck und weist doch bei aller Entwickelung nur die Religion das sittliche Ideal auf, ohne das doch auch die empirischen Zwecke nicht sind, was sie sein sollen. Sodann ist es nicht einzusehen, warum Wundt sich gegen die moralische Theorie von dem Wesen der Religion erklärt, wo er hier doch selbst so ziemlich dieselbe Theorie vertritt. Man wird kaum irren, wenn man auch in der Religion, wie sie Wundt auffaßt, „die Verwirklichung sittlicher Postulate", „Voraussetzungen, die wir ... zur Sicherstellung seiner [des Sittengesetzes] Verwirklichung zu machen genötigt sind" [1]), sieht. Wundt wendet wohl richtig gegen diese Theorie ein, daß „Ethos und Religion ... tatsächlich im menschlichen Bewußtsein nicht identisch sind, und daß auch das Religiöse nicht bloß als ein eigentümlicher Standpunkt ethischer Auffassung betrachtet werden darf" [2]). Aber Sätze, wie der, daß die Religion „die konkrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale ist", und der, daß nach der Entkleidung der religiösen Vorstellungen von der phantasievollen Form „die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt" bilden [3]) — legen auch ihm diese Identifizierung zur Last. Wieder der Satz, daß „die praktischen Ideale sittliche sind, solange sie sich auf Ziele beziehen, die menschlichem Streben erreichbar sind ..., religiöse, sobald sie über diese Ziele hinausgehen ... als letzter absoluter Zweck ... als letzter absoluter Grund ..." [4]), zeigt uns das Religiöse als bloß andere Auffassung des Sittlichen.

Eigentlich ist ja nach Wundts Auffassung die Religion eine Befriedigung der Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Gemüts nach einem befriedigenden idealen Dasein und als solche ein Erzeugnis der Phantasie und des Gefühls. Dies stimmt insofern mit der Auffassung, daß sie eine Verkörperung der sittlichen Ideale in Vorstellungen ist, als auch diese Verkörperung Sache der Phantasie ist. Wenn man nun bei dieser Auffassung bedenkt, daß die Realität der religiösen Ideen dahingestellt bleibt [5]),

---

1) System S. 41. 2) Ebd. S. 47. 3) Ebd. S. 492.
4) Ebd. S. 667. 5) Ebd. S. 436. Ethik S. 49.

so liegt es tatsächlich nahe, mit Stange [1]) anzunehmen, daß für Wundt die Religion eigentlich Illusion sei. Dennoch meinen wir, daß man mit einer solchen Behauptung Wundt unrecht tut. Wundt hat einen viel größeren Respekt vor Tatsachen, als daß er die Tatsache der Religion auf solche Weise loswerden wollte. Sodann ist zu beachten, daß er Feuerbach gegenüber ausdrücklich hervorhebt, daß „der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig Illusion zu sein braucht" [2]). Auch ist in Betracht zu ziehen, daß Wundt die religiösen Ideen auf die allgemeingültigen Bedingungen der Vernunft zurückführt und damit als notwendig und allgemeingültig nachweist [3]). Außerdem sind sie auch empirisch von allgemeingültiger Beschaffenheit. Weiß man nun, daß nach Wundt eben die Allgemeingültigkeit die höchste Instanz der Wahrheit ist [4]), so wird man einsehen, daß der Vorwurf des Illusionismus gegen Wundt nicht begründet ist. Im Gegenteil darf gesagt werden, daß mit dem Nachweis der Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit der religiösen Ideen gegenüber den Feinden der Religion viel gewonnen ist.

Aber eins wird man auch bei Anerkennung der Bemühungen Wundts um die Religion — angesichts der Tatsachen, die zum Vorwurf des Illusionismus Anlaß geben, nicht verschweigen können. Mag die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit der religiösen Ideen noch so betont werden, mit derselben Energie wird doch auch ihre bloß subjektive Gültigkeit festgehalten. Sie sind subjektiv notwendig und allgemeingültig; ob ihnen aber objektive Realität zukommt, ob sie objektiv wirklich sind, das bleibt unentschieden. Wundt steht also auf dem Standpunkte eines falschen Subjektivismus, auf welchem ja auch manche Theologen zu finden sind.

---

1) Stange, Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik. Göttingen 1892, S. 31.

2) Ethik S. 50. 3) Vgl. System S. 435. 436.

4) Ethik S. 494. 495: „Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnisbedingungen als einleuchtend anerkennt, das ist gewiß. Die logischen und die mathematischen Axiome haben keine bessere Grundlage ihrer Evidenz."

Es ist nicht unmöglich, daß Wundt diesen Standpunkt nicht als den endgültigen ansieht. Er sagt nämlich, daß die philosophische Untersuchung nicht befähigt sei, die Realität der Ideen aufzuzeigen, und daß die Philosophie nur das dartun kann, daß die Ideen unbeweisbar sind. Nun könnte man in diesen und in anderen ähnlichen Aussagen Wundts das Wort „philosophisch" oder „Philosophie" betonen und damit anzeigen, daß — was behauptet wird — auf dem Gebiet der Philosophie, also in dieser Beschränkung gelte, ohne zu entscheiden, ob auf anderem Wege nicht noch mehr oder anderes zu erreichen ist. Ebenso könnte dann auch z. B. in dem Satze, daß „der Berufung auf irgendeine subjektive oder durch den subjektiven Glauben an gewisse objektive Zeugnisse vermittelte Offenbarung ein philosophischer Wert nicht zugeschrieben werden" [1]) könne — betont werden. Es wäre dann der Begriff der Offenbarung für die Philosophie unbrauchbar, müßte es aber überhaupt, so z. B. im Glaubensleben des Christen und dann auch in der Theologie, die den Standpunkt des christlichen Glaubens einnimmt, nicht sein. Ja es wäre dann eine Konzession Wundts, wenn er sagt, daß die Offenbarung „für das gläubige Individuum feststehen mag" [1]). Wenn eine solche Erklärung dieser Aussagen Wundts recht hätte, dann würde sich eine objektive Gültigkeit der religiösen Ideen auf anderem Wege wohl begründen lassen, ohne daß die Philosophie Widerspruch erhöbe. Die Offenbarung könnte dann insofern auch zu allgemeingültiger Erkenntnis führen, als ihre Aneignung wohl durch den subjektiven Glauben vermittelt wäre, aber doch nicht bloß subjektiv bliebe. Erkennt doch auch Wundt an, daß sie durch gleiche subjektive Aneignung auch über das einzelne Bewußtsein hinausreichen könne [1]). Freilich scheint uns diese Erklärung nur möglich zu sein, und es ist nicht ausgeschlossen, daß Wundt der Religion nicht diese subjektiv bedingte objektive, sondern doch nur eine rein subjektive Gewißheit zuerkennt. Dies ist aber sicher nicht genügend, und wir brauchen nicht zu betonen, daß wir vom Standpunkt des christlichen Glaubens nur jene Auffassung für richtig halten können.

---

1) System S. 664.

Die Beantwortung der Frage, ob jene Erklärung Wundts richtig ist, hängt davon ab, ob Wundt den Standpunkt der Philosophie für einen unbeschränkten, ihre Erkenntnis für die letzte zu halten geneigt ist oder nicht. Wenn er den Standpunkt der Philosophie als einen beschränkten anerkennen wollte und die philosophische Erkenntnis nicht die letzte wäre, dann wäre es verständlich, daß sie in das Heiligtum, in das Innerste der Religion nicht eindringen **kann**. Dann hätte das Geständnis eines non liquet hinsichtlich des Nachweises der Objektivität der Ideen einen Wert. Es würde einem unrechtmäßigen Überschreiten der Grenzen wehren, was oft von großem Wert sein kann. Es wäre dann auch nicht ausgeschlossen, daß die Religion **noch andere Quellen** der Erkenntnis und der Gewißheit habe, als die Philosophie. Wieder können wir bei Wundt Aussprüche finden, die diese Annahme als berechtigt erscheinen lassen. So sagt er, daß das Objekt des religiösen Gottesglaubens anderen Quellen entstamme, als die Erzeugnisse des logischen Denkens, d. h. also, als dem logischen Denken. „Die Postulate (Kants: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) sind ... ganz und gar unabhängig von jenen Einheitsbestrebungen unseres Denkens entstanden." [1]) Die religiösen Ideen werden „ein geistiges Gebiet von selbständigem und bleibendem Wert" [2]) genannt. Oft scheint es, als ob Wundt das Recht und die Wahrheit eines besonderen religiösen Erkennens anerkennen wollte. So, wenn er den Glauben auch ohne die Hilfe der apologetischen Beweisversuche für sicher genug hält [3]) und annimmt, daß die Offenbarung dem gläubigen Subjekt feststeht [4]).

Mag man nun die obigen Andeutungen als vereinzelte Anläufe zu einer richtigen Stellungnahme zur Religion, als Hinweise auf die rechte Richtung nehmen, die allgemeine Grundanschauung Wundts bringen sie doch kaum zum Ausdruck. Dann wäre es aber das richtigere, auch jene vereinzelten Aussprüche im Sinne dieser zu verstehen. Jene von uns als möglich bezeichnete Auffassung der Stellung Wundts zur Religion stimmt doch nicht mit

---

1) System S. 179. 2) Ethik S. 614. 3) System S. 435.
4) System S. 664.

seiner Auffassung der Philosophie als allgemeiner Wissenschaft, der gegenüber die Religionswissenschaft nur die Stellung einer Einzelwissenschaft einzunehmen hat [1]). Ja es wird doch dies Wundts Ansicht sein, daß die Philosophie das letzte Wort unserer Erkenntnis spreche und daß ihr Standpunkt kein beschränkter ist. Wo Wundt in religiösen Fragen weniger sagt und wo der Inhalt seiner Aussagen ärmer ist als die religiöse Erkenntnis, da wäre noch mit der Annahme, daß dies nur vom Standpunkte der Philosophie gelte, auszukommen. Doch bilden solche Stellen, wo Wundt sich mit der religiösen Erkenntnis in scharfen Widerspruch setzt, die große Mehrheit. Wo hier die Religion mit der Philosophie nicht zu stimmen scheint, wird sie einfach verworfen oder von ihr verlangt, daß sie sich nach der Philosophie richte. Wir erinnern nur an seinen Widerspruch gegen einen Christus, der mehr ist als ein gewöhnlicher Mensch, gegen einen Gott, der Wunder tut, und gegen den Unsterblichkeitsglauben. Wir weisen hin auf die Ansicht Wundts, daß der „Glaube, der den Stifter der Menschheitsreligion zum Gott macht ..., der Glaube der Trinität und der Wunder ... seine Macht eingebüßt" hat. Das System dogmatischer Überlieferung steht nach seiner Überzeugung „mit allen anderen Bestandteilen unserer geistigen Bildung im Widerspruch" [2]). Wir können nun ja überzeugt sein, daß Wundts Widerspruch in vielen Fällen eine Überschreitung der Grenzen und darum grundlos ist. Aber damit ist auch gesagt, daß Wundts

1) Auch bei dieser Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie wäre die richtige Stellung zur christlichen Religion noch möglich. Nur müßte die Philosophie den Resultaten der christlichen Theologie, ja der Offenbarung gegenüber eine solche Stellung einnehmen, wie sie z. B. Rabus von seinem Standpunkt einer christlichen Philosophie fordert. Doch ist die Philosophie in der Tat keine solche (vgl. Frank, Gewißheit I, 27 ff.). Darum tritt Theologie und Philosophie in Berührung, ja Konkurrenz miteinander (vgl. Wobbermin, Theologie und Metaphysik, 1901, S. 2 ff.), woraus die Konflikte entstehen, die nur bei dem richtigen Verhältnis von Theologie und Philosophie zu vermeiden sind, wenn man nämlich den Unterschied des Standpunktes der natürlichen Erkenntnis in der Philosophie und den der religiösen Erkenntnis in der Theologie beachtet. (Vgl. Frank a. a. O.)

2) Ethik S. 662. Vgl. auch S. 616.

allgemeine Stellung zur Religion jener möglichen Erklärung doch nicht entspricht. Somit bleibt Wundt auf dem Standpunkt des falschen Subjektivismus festgebannt.

Wenn wir nach dem Grunde dieser Stellung Wundts forschen, so werden wir kaum irren, wenn wir sagen, daß er darin bestehe, daß Wundt außer einigen Anklängen an die autonome Theorie vom Wesen der Religion gerade diese selbst verwirft. Diese Theorie eben wahrt die Eigenartigkeit der inneren religiösen Erfahrung, indem sie „das Religiöse als ein Gebiet für sich in Anspruch nimmt“ [1]) und in der inneren religiösen Erfahrung eine besondere (Wundt nennt sie eine intuitive) Erkenntnisquelle erblickt, „welche neben den sonstigen Erkenntnisformen bei der Bildung einer allgemeinen metaphysischen Weltanschauung Berücksichtigung heischt“ [2]). Das ist es, worauf auch wir ein Gewicht legen, ohne die damit verbundenen weiteren eigenartigen Ansichten des Begründers dieser Theorie, Schleiermachers, mit in Kauf zu nehmen. Worauf es uns hier ankommt, ist dies, daß man Religion in christlichem Sinne nur auf Grund einer religiösen Erfahrung hat, von der man dann auch zu christlicher Wahrheitserkenntnis gelangt. Also ist die Erkenntnis der christlichen Wahrheit auch nur auf Grund dieser religiösen Erfahrung möglich. Nur wer auf die Offenbarung Gottes im Glauben eingeht und im Glauben eine Erfahrung von ihr macht, kann eine Erkenntnis der christlichen Wahrheit haben. Wo diese fehlt, da ist das Verwerfen der christlichen Erkenntnis und Wahrheit und der Widerspruch dagegen nur natürlich. Ja der Christ müßte irre werden, wenn es nicht so wäre, denn dann wäre ja eine Erkenntnis der christlichen Wahrheit durch den natürlichen Menschen möglich. Dies aber widerspräche dem Wesen des christlichen Glaubens, daß der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes vernimmt (1 Kor. 2, 14).

Das ist der eigenartige Standpunkt des Christentums, den auch die Theologie einzunehmen hat, wenn sie den christlichen Glauben recht erkennen will: daß nämlich seine Wahr-

1) Ebd. S. 40. 2) Ebd. S. 42.

heit nur von dem, der im christlichen Glauben steht, recht erkannt werden kann, nimmermehr aber vom sogenannten natürlichen, d. h. von dem Standpunkt der natürlichen Erkenntnis aus. Wo man den letzteren Standpunkt einnimmt, die christliche Religion rein natürlich betrachtet, da kann man ihr nicht gerecht werden, weil eben der Anspruch, auf mehr als natürlicher Erfahrung zu beruhen, für sie wesentlich und grundlegend ist. Wenn Wundt die christliche Erfahrung und den Standpunkt der christlichen Religion kennen und anerkennen würde, hätte er wohl manche seiner Behauptungen im Gegensatz zur religiösen Erkenntnis nicht getan. So hätte er z. B. daneben, daß Christus als sittliches Ideal wirklicher Mensch ist, es dann vielleicht nicht anstößig gefunden, daß er dem christlichen Glauben mit Rücksicht auf die Erlösung auch noch mehr, als ein Mensch ist. Aber freilich, die eben kennt Wundt als religiöse Tatsache nicht. Auch seine philosophischen Lehren würden dann die religiösen Wahrheiten nicht in dem Maße entleeren und verflachen, vielleicht auch zurückhaltender sein; jedenfalls wäre doch ein Weg vorhanden, sie bis zur vollen Plerophorie der Glaubenserkenntnis zu ergänzen. Die Philosophie würde nur bis zu einem gewissen Punkte der religiösen Erkenntnis entgegenkommen können, während diese dann diesseits und jenseits der Grenzen — wohin die Philosophie nicht reicht — in die Tiefe und in die Weite führte und so das philosophische Erkennen ergänzte.

Wundt lehnt diesen Standpunkt vollständig ab. Wie man bei ihm einerseits einer Anerkennung der besonderen religiösen Erfahrung nicht begegnet, so fordert er anderseits, daß auch die Theologie genau nach denselben Grundsätzen und von demselben natürlichen Standpunkte wie die anderen Wissenschaften — ohne alle Voraussetzungen sich ihres Gegenstandes bemächtige. Nur unter dieser Bedingung kann sie Anspruch auf die Stellung einer Wissenschaft erheben [1]).

Nun vermögen wir es ihm als Philosophen nicht zu verwehren, daß er die Religion so betrachtet. Ja wir halten dies für natürlich, weil wir es für den Standpunkt der Philosophie anerkennen.

1) Vgl. oben S. 250. 251, und System S. 6.

Denn wir halten es für die Philosophie, wie sie nun einmal tatsächlich ist, als wesentlich, daß sie den Standpunkt der natürlichen Erkenntnis einnehme. Wir sind überzeugt, daß sie auch von diesem Standpunkt dem christlichen Glauben nicht schaden kann, weil sie ja gar nicht an ihn hinanreicht. Sie wird sich ihrer Grenzen bewußt werden, und der Unterschied zwischen theoretischer Erkenntnis in der Philosophie und einer auf Grund religiöser Erfahrung erwachsenden Erkenntnis wird ihr nicht fremd bleiben. Wenn aber Wundt diesen Standpunkt auch der Theologie aufzwingen will, so handelt er unbillig, weil das Wesen des christlichen Glaubens, des Gegenstandes der Theologie, dem widerspricht. Und wenn er von der Erfüllung dieser Forderung die Wissenschaftlichkeit der Theologie abhängig macht, so ist dies unberechtigt. Denn dies heißt so viel, daß wissenschaftlich nur ein solches Bemühen um die Erkenntnis der Wahrheit ist, das a priori auf den Standpunkt der natürlichen Erfahrung und Erkenntnis sich stellt, und was darüber liegt, von der Wahrheit ausschließt und somit vor der Forschung nach der Wahrheit schon entscheidet, was Wahrheit sein kann. Darum hat die Theologie auch gar nicht notwendig, diese Forderung zu beachten. Denn wenn es so wäre, daß nur das Wissenschaft ist, was sie beachtet, so wäre die Wissenschaft nicht unvoreingenommen, kein bloß an die Gesetze der Logik und an die Liebe zur Wahrheit gebundenes Forschen nach der Wahrheit, sondern ein Forschen auf Grund einer metaphysischen Anschauung, die nur das natürliche Geschehen für wirklich hält.

Auf diese Bedingung, die im voraus die Möglichkeit des Übernatürlichen und seiner Erkenntnis ausschließt, kann die Theologie nicht eingehen — nur um als Wissenschaft zu gelten. Sie vertauscht sonst ihr Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht, die Wirklichkeit und Wahrheit der christlichen Erfahrung und Erkenntnis für die Ehre, als Wissenschaft zu gelten. Das Ergebnis eines solchen Verfahrens kann nicht zweifelhaft sein, wie es sich ja tatsächlich auch meistens gestaltet: es führt zur Schädigung des christlichen Glaubens und der christlichen Wahrheit.

Übrigens führt in dem Fall, daß die Theologie der Forderung Wundts nachkommt, dieses Verfahren auch dazu, wozu wir bei

Wundt auch tatsächlich Ansätze finden, daß man nämlich die Theologie ihrer Selbständigkeit entkleidet und ihre einzelnen Disziplinen in die übrigen Einzelwissenschaften teilt [1]). Dies ist ganz folgerichtig und, wie die Gegenwart zeigt, führen auch die — sagen wir — naturalistischen Bestrebungen in der modernen Theologie die im Gegensatz zum Supernaturalismus stehen, zu diesen Folgerungen. Die Religionsgeschichte, als alles in sich fassende Wissenschaft, und die Vorherrschaft oder Alleinherrschaft profaner Gesichtspunkte in der Theologie ist die Folge. An Wundts Stellung zur Religion und Theologie können wir es wieder lernen, daß sowohl die Selbständigkeit der Theologie, wie auch die Natur und die Wahrheit des christlichen Glaubens allein so gewahrt wird, wenn man die Eigenart der christlichen Religion kennt und anerkennt und im Standpunkt der Theologie auch zur Geltung bringt. Dabei braucht sie deshalb nicht einmal aufzuhören, Wissenschaft zu sein.

Wundts Stellung zur Religion bedingt es, daß er in der Beurteilung derselben sich dem Standpunkt der sogenannten liberalen Theologie nähert. Wir haben dies schon in unserer Einleitung [2]) und an einigen Beispielen [3]) gesehen. Es mögen hier noch einige Erwähnung finden. Wichtig ist da z. B., daß auch Wundt in der Wiedergewinnung „der naiven Glaubensfreudigkeit früherer Jahrhunderte" einen Rückschritt unserer geistigen Bildung sieht und deshalb ein Vorwärtsschreiten des Christentums fordert, damit es auch „noch in der heutigen Welt seinen Wert bewahre" [4]). Dieser bleibende sittliche Wert besteht nicht in den dogmatischen Gedankenbildungen des theologischen Scharfsinns der Jahrhunderte, sondern „in der schlichten, jeder Stufe der geistigen Entwickelung zugänglichen Lehre Jesu und in dem menschlichen, von den mythologischen Trübungen einer wundersüchtigen Zeit befreiten Teil der neutestamentlichen Geschichte" [4]). Darum sieht er auch einen schwerwiegenden Grund der Entfremdung der Wissenschaft und der Kunst von der Religion in der Auffassung der Religion, daß sie

1) Vgl. oben S. 250 und Einleitung S. 27. 28.

2) Vgl. oben S. 251. 3) Vgl. oben S. 289. 4) Ethik S. 662.

in ihrer besonderen Gestaltung „für alle die nämliche, ja für den heutigen Menschen noch die nämliche sein soll, die sie vor Jahrhunderten für unsere Voreltern gewesen". Dagegen fordert Wundt eine „Anpassung der Auffassung [der Religion] an die Bildungsstufe des einzelnen", was ja möglich ist, da die Wissenschaft „das Dogma als eine veränderliche und unter bestimmten historischen Bedingungen entstandene Vorstellungsform" kennen lehrt, deren „Kern die sittliche Idee" ist, während die religiöse Vorstellung ein Symbol ist, „welches der religiösen Idee die der jeweiligen Glaubens- und Wissensstufe angemessene Form gibt" [1]). Ein anderer Grund der Entfremdung der Kunst und Wissenschaft von der Religion ist „die Verflachung der künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen". „So gewiß wahre Wissenschaft und echter Kunstgenuß zur Religion zurückführen, so begreiflich ist es, daß ein äußerliches Halbwissen und der Mißbrauch der Kunst zu spielendem Zeitvertreib den entgegengesetzten Erfolg haben" [2]).

Diese letzten Sätze zeigen uns übrigens, was wohl auch aus unserer Darstellung der Religionsphilosophie Wundts, wie aus unseren bisherigen Ausführungen erhellt, daß Wundt trotz seiner falschen Stellung zur christlichen Religion doch im allgemeinen sich freundlich zu ihr stellt und sie wohl zu schätzen weiß. Er schätzt „die religiösen Interessen" als „erste und allgemeinste" Stufe der „geistigen Interessen" [3]). Die Religion, als erste dieser Stufen, ist aber nicht dazu verurteilt, aussterben zu müssen, damit die anderen zwei Stufen, Kunst und Wissenschaft, an ihre Stelle treten. Wundt bezeichnet die Meinung, „daß die Religion eine primitive, durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei", für einen Grundirrtum [4]). Die Wechselwirkung, in der diese Gebiete geistigen Interesses miteinander stehen [5]), ist ein Zeugnis dagegen. Bemerkenswert ist auch, welche Bedeutung Wundt der Kirche [6]) und der religiösen Erziehung in der Schule beimißt. Er verwirft z. B. die Ersetzung des Religionsunterrichts durch die Moral in Frankreich. „Die in anderen Ländern ver-

1) Ethik S. 616. 2) Ebd. S. 615. 3) Ebd. S. 608.
4) Ebd. S. 614. Vgl. S. 612.
5) Ebd. S. 612. 613. 6) Ebd. S. 642.

suchte völlige Ausscheidung der religiösen Bildung aus der staatlichen Volksschule hat ihre praktische Probe noch zu bestehen." [1]) Für „eine kirchlich geleitete Erziehung" ist er im Interesse der zur Erziehung zur Staatsgemeinschaft notwendigen Einheit der Schule nicht. Dagegen verlangt er im Namen dieser Einheit, daß die religiösen Grundanschauungen, welche für die öffentliche Erziehung maßgebend sind, allgemein gültig seien. Dies sind aber heute die „allgemeingültigen Anschauungen des Christentums" [2]). „Der verschwindenden Minderzahl der Dissidenten und Juden ... kann kein für die Erziehung der Gesamtheit der Staatsbürger entscheidender Einfluß zukommen." [3]) Freilich muß aus demselben Grunde der Gegenstand des Religionsunterrichtes ein undogmatisches Christentum, der Unterricht selbst ein konfessionsloser sein. „Die konfessionelle und dogmatische Unterweisung [muß der Staat] dem freien Ermessen der Konfessionen und ihrer Angehörigen überlassen." [4]) Dieser konfessionslose Unterricht muß nach Wundts Meinung auch für den Wert haben, „der [neben den allgemein menschlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung] die spezifischen Überlieferungen seiner Kirche nicht missen möchte, und es steht ihm frei, die letzteren ergänzend hinzuzufügen" [5]). Dagegen ist der, welcher sie verwirft, nicht gezwungen, sie seinen Kindern als geheiligte Wahrheit überliefern zu lassen [6]).

Man mag über diese Ansichten Wundts urteilen wie man will, jedenfalls bestätigen sie unsere Darstellung seiner Stellung zur christlichen Religion, die wir — wenn wir sie auch natürlich nicht teilen — doch nicht umhin können, im geistigen Leben der Gegenwart für wichtig zu halten. Eine gleiche Bedeutung der Philosophie Wundts für die Wissenschaft von der christliche n Religion die Theologie, wird deshalb wohl auch anzunehmen sein.

Was die Bedeutung der Philosophie Wundts im allgemeinen betrifft, wird man dem Urteil Külpes [7]) beistimmen können, daß es ein „großangelegtes und an eigentümlichen Wendungen reiches

1) Ethik S. 660 Anm. 2) Ebd. S. 660. 3) Ebd. S. 660. 661.
4) Ebd. S. 661. 5) Ebd. S. 662. 6) Ebd. S. 663.
7) Vgl. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 1902, S. 94 und 98.

philosophisches System" ist, welches wir in einem seiner Teile uns vergegenwärtigten, und daß gerade dieser Teil, „die Wundtsche Metaphysik, wohl als die imposanteste, systematisch ausgereifteste Form des Idealismus in der Gegenwart zu betrachten ist, die nach Methode und Gehalt den wissenschaftlichen Anforderungen am meisten entsprechen dürfte". Mehr über den philosophischen Wert der Philosophie Wundts zu sagen oder eine Kritik von philosophischem Standpunkt aus an ihr zu üben, wollen wir uns nicht unterfangen. Dagegen wollen wir noch der Frage nach ihrer Bedeutung für die Theologie nähertreten.

Da ist nun die ganze Richtung, die Stellung der Philosophie Wundts recht bedeutsam. Wundt gehört zu den Philosophen, die zur Zeit der allgemeinen Verachtung der Philosophie nach dem Zusammenbruch der nachkantischen Systeme diese wieder zu Ehren und Geltung brachten. Er selbst ist von den Naturwissenschaften ausgegangen und hat im Gegensatz zur Spekulation der großen idealistischen Systeme den Ausgang von der Erfahrung und den Standpunkt der Erfahrung betont. Doch ist er nicht in den Fehler gefallen, daß er einer einseitig naturwissenschaftlichen Weltanschauung gehuldigt und alle Wissenschaften nach einseitig naturwissenschaftlichen Prinzipien und Methoden zu forschen verpflichtet hätte. Wundt nennt die mechanische Weltanschauung eine „öde und trostlose Weltauffassung, die auf Grund der bloß verstandesmäßigen Betrachtung in den äußeren Ordnungen und Beziehungen der Dinge das eigenste Wesen derselben erblicken möchte" [1]. Er ist ein entschiedener und wohlgewappneter Gegner des Materialismus. Natürlich räumt er auf ihrem Gebiet, in der Naturwissenschaft, der mechanischen, kausalen Erklärungsweise, wonach „alle Naturvorgänge schließlich auf mechanische Vorgänge zurückzuführen" sind [2]), ihr Recht ein. Daneben verhilft er aber auch der teleologischen Erklärungsweise zu ihrer Geltung [3]). Wundt teilt nicht die Auffassung, daß das organische Leben einer ausschließlichen physikalischen Betrachtung

1) System S. 424. 2) Ebd. S. 442.

3) Auf die nähere Erklärung der Zweckbetrachtung (vgl. System S. 308 ff., besonders S. 312—314) und auf die Anwendung des Zweckbegriffs auf die Erklärung der organischen Welt kann hier nicht näher eingegangen werden.

unterworfen werde[1]), da sich gerade die Grundfunktionen des organischen Lebens zumeist einer zureichenden physikalischen Interpretation entziehen[2]). Auch in der Erklärung der Zweckmäßigkeit der lebenden Wesen teilt Wundt nicht die mechanistische Auffassung, die im Organismus einen zufälligen Erfolg sieht — wie auch z. B. das Selektionsprinzip Darwins lehrt. Er führt die organische Zweckmäßigkeit auf die Zweckmäßigkeit des Willens zurück[3]), so daß er von einer „Selbstschöpfung" der organischen Welt sprechen kann[4]).

Wundt nimmt Stellung gegen den Positivismus, der auch in den Geisteswissenschaften die Herrschaft des Naturgesetzes proklamiert und die Anwendung der Prinzipien und Methoden der Naturwissenschaften fordert. Demgegenüber betont er die Selbständigkeit der geistigen Seite der Erscheinungen und hat er die Eigenart der Geisteswissenschaften zur Geltung gebracht.

Wir legen Wert darauf, daß Wundt über den Neukantianismus hinausgeht und dessen Metaphysikscheu, die er mit dem Positivismus gemeinsam hat, nicht teilt. Er gehört vielmehr zu jenen Denkern, die unter Meidung der Fehler der nachkantischen metaphysischen Systeme behutsam und mit Vorsicht von den Tatsachen der Erfahrung zu metaphysischen Erkenntnissen sich zu erheben suchen. Ja Wundt fordert nicht nur eine solche Metaphysik; er hat uns dadurch, daß er das Beispiel einer solchen geliefert hat, gezeigt, daß sie tatsächlich möglich ist. Damit ist gegeben, daß er auch über Kant selber hinausgeht und die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nicht auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt. Ist es doch gerade die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes,

---

1) System S. 497. Wundt hält die „rein mechanische Auffassung der Lebensvorgänge" „vollkommen vereinbar" mit der Ansicht, daß „die lebenden Wesen in der eigentlichen Bedeutung des Wortes als ‚Geschöpfe'" gelten, die „von Gott nach einer in ihm liegenden Zweckidee geschaffen" wurden, so daß „bis in die neueste Zeit vielfach gerade solchen Philosophen, die einer mechanischen Weltanschauung zuneigten, (die Schöpfung) als die einfachste Lösung des Rätsels der Zweckmäßigkeit der organischen Natur" erschien (System S. 315).

2) System S. 498.

3) Die nähere Ausführung siehe System S. 322 ff. und S. 507 ff.

4) System S. 327. 329.

die auch über die gegebene Erfahrung hinausgeht und zu Ergänzungen der Erfahrung durch die Ideen d. h. zu metaphysischen Erkenntnissen führt [1]). Dagegen hat Kant, wie bekannt, die Gültigkeit der Kategorien auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt.

Wundts Philosophie ist kurz gesagt: Idealismus; freilich kein Idealismns, der von der wirklichen Welt nichts wissen wollte oder ihr fremd wäre, noch weniger ein Idealismus, der seine Weltanschauung a priori aus Begriffen des reinen Denkens konstruierte. Wundts Idealismus geht von den Einzelwissenschaften aus, ja unser Philosoph hat selbst — wo es notwendig war — in die Arbeit der Einzelwissenschaft mit eingegriffen und auf dem Gebiete mancher derselben, so besonders auch in der Psychologie, sich bahnbrechende Verdienste erworben. Von den Tatsachen und Resultaten der Einzelwissenschaften ausgehend strebt er durch Bearbeitung der Methoden, Begriffe und Prinzipien derselben zu einer einheitlichen Weltanschauung empor, die unser Denken und unser Gemüt befriedigt. Wundt geht also von der Erfahrung aus und sucht durch die Verfolgung der schon im Gebiet der Erfahrung begonnenen Ergänzungen derselben durch das Denken zu Erkenntnissen zu gelangen, die der Erfahrung nicht widersprechen, aber dem Einheitsbedürfnis der Vernunft durch ihre idealen Ergänzungen Genüge tun. Die so entstandene Weltanschauung ist eine idealistische insofern, als in ihr der Geist und seine Entwickelungen den Grund bilden. Nach ihr ist „der kosmische Mechanismus nur die äußere Hülle, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns erleben" [2]). Lipsius mißt diesem Idealismus Wundts insofern eine große Bedeutung für die Theologie bei, als „nur unter der Voraussetzung, daß der Geist mehr ist, als eine Funktion materieller Substanzelemente, eine religiöse Weltanschauung möglich ist" [3]). So viel dürfte also sicher sein, daß er der Theologie tatsächlich Dienste erweisen kann — zwar nicht in der Stützung der christlichen Religion [4]) oder durch den Erweis gewisser Wahr-

1) Vgl. System S. 180. 181. 2) Ebd. S. 424. 3) A. a. O. S. 40. 41.

4) Auch Lipsius will von der Philosophie „die Entscheidung in religiösen Dingen irgendwie abhängig machen" (a. a. O. S. 42).

heiten, die mit der christlichen Wahrheitserkenntnis identifiziert werden. Aber wenn er auf die Zeitgenossen Einfluß gewinnt, so mag er doch für die Religion günstigeren Boden schaffen.

Wundts Philosophie ist ferner Evolutionismus. Dieser verbunden mit seinem Idealismus führt zu seiner metaphysischen Anschauung vom Unterschied von Natur und Geist, die diesen in idealistischem Sinne aufhebt. Da ist es nun kein Wunder, daß er trotz der Anerkennung der empirischen Schwierigkeiten sich doch für die Urzeugung ausspricht. Er gesteht es ein, daß „Beobachtungen über Fälle einer ersten . . . Entstehung organischen Lebens uns nicht zu Gebote stehen“ und daß „eine unter unseren heutigen Lebensbedingungen fortan stattfindende Urzeugung in hohem Maße unwahrscheinlich ist“. Doch ist es ihm wahrscheinlich, daß „die erste Entstehung einfachster Lebensformen ein sehr allmählicher . . . Prozeß chemischer Synthese war“ [1]). Damit verbindet sich dann ganz natürlich die Annahme eines — wenn auch nicht des Darwinschen Evolutionismus. Die „Unmöglichkeit, eine einmalige und plötzliche Entstehung der höheren Organismen auf natürlichem Wege anzunehmen“, ja auch von der Erfahrung gebotene Zeugnisse einer allmählichen Umwandlung der Lebensformen und endlich die „zwar nicht lückenlose, aber doch . . . zureichend vollständige Stufenfolge von Zuständen“, welche „die Reihe der lebenden Wesen zeigt“, machen „die Forderung einer generellen Anwendung des Prinzips der Entwickelung zu einer unabweisbaren“ [2]). Eine positive Theologie wird wohl auch diesen Anschauungen gegenüber an der christlichen Glaubenserkenntnis festhalten. Aber die reinliche Scheidung zwischen sicheren Tatsachen der Naturwissenschaft und naturphilosophischen Anschauungen, wie sie in Wundts Darstellung zu finden ist, mag doch auch in jenem Festhalten nur noch befestigen. Unser Glaube steht nicht den Tatsachen, sondern möglicherweise naturphilosophischen Annahmen gegenüber, von denen es fraglich ist, ob sie das Tatsachenmaterial besser erklären, oder ob sie nicht nur darum vor dem Glauben bevorzugt

---

1) System S. 510.
2) Ebd. S. 508.

werden, weil man eben nur eine „natürliche" Erklärung haben will [1]).

Wundts Philosophie ist endlich auch Universalismus. Gegenüber dem einseitigen philosophischen Individualismus, der zu atomistischer Isolierung der einzelnen führt, hat er recht in der Betonung der sozialen Bedingtheit des einzelnen und der Realität der Gesamtheit. Dadurch wird dem Verständnis auch mancher christlichen Lehre, z. B. der Erbsünde und der Schuld oder der Gemeinschaften, vor allem der Kirche, der Weg gebahnt.

Wundts Universalismus ist kein ausschließender Gegensatz des Individualismus. Bei ihm behält auch das einzelne seine Realität. Ja in der Behauptung dieser Realität — allerdings nach gehöriger logischer Berichtigung — besteht Wundts kritischer Realismus. Er erlaubt es nicht, Subjekt und Objekt auseinanderzureißen und eines mit dem anderen in Gegensatz zu bringen. Die Erkenntnis des Objektes wird dadurch verständlich, und wenn man noch die Behauptung der Möglichkeit einer transzendenten Erkenntnis dazunimmt, ist wohl ersichtlich, daß bei einer solchen Erkenntnistheorie der Erkenntnis Gottes keine solche Schwierigkeiten entgegenstehen, wie bei solchen Theorien, die zwischen Subjekt und Objekt einen vielleicht unüberbrückbaren Gegensatz aufrichten.

Wir betonen noch einmal, daß Wundts Philosophie nicht darum von Bedeutung ist für die Theologie, weil einzelne ihrer Lehren mit entsprechenden christlichen Glaubenswahrheiten identifiziert und so etwa diese durch jene gestützt werden könnten [2]). Diese Bedeutung besteht vielmehr darin, daß durch Wundts Philosophie die geistige Atmosphäre wohl für die Religion günstiger gestimmt, wie auch für manche christliche Wahrheit ein besseres und leichteres Verständnis vorbereitet oder auch erzielt werden kann. Nun ist es ja wahr, daß die Theologie schon bis jetzt auch ohne diese

1) Vgl. oben (S. 299): „Unmöglichkeit, eine . . . Entstehung . . . auf natürlichem Wege anzunehmen."

2) Wir können sagen, wo dies Wundt selbst tut, wie z. B. in der Identifizierung des Weltgrundes mit Gott, der des Weltzweckes mit dem Kern der Unsterblichkeit, ist dieser „Dienst" der Philosophie auch zu keinem Vorteil des Glaubens und der Theologie ausgeschlagen.

Hilfe diese Aufgabe nach Vermögen erfüllt hat; dennoch soll uns außerdem noch alle Hilfe auch von seiten der Philosophie recht willkommen sein.

Wundts Philosophie ist also sowohl im allgemeinen, als auch in einzelnen Lehren von Bedeutung für die Theologie. Daß sie auch Lehren von geringer oder negativer Bedeutung enthält, braucht nicht besonders erwähnt zu werden. Schließlich wollen wir noch wiederholen, daß Wundt auch für die Theologie als Wissenschaft Verständnis zeigt. Es ist ja wahr, daß wir auch hier seine Ansicht nicht ganz teilen konnten. Aber wenn man bedenkt, wie viele Feinde der Theologie ihr den Charakter der Wissenschaft ganz streitig machen, ja daß diese Denkweise hier und da auch praktisch geworden ist, so wird man auch darin eine Bedeutung seiner Philosophie für die Theologie sehen können, daß sie die Theologie als Wissenschaft anerkennt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes

untersucht von

Professor Dr. **Wilhelm Soltau** in Zabern.

Deißmanns fruchtbare Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Brief und der literarischen Form der „Epistel" hat bereits ihre Wirkung auf die Beurteilung der neutestamentlichen Briefe ausgeübt. Man wird in Zukunft nicht mehr verkennen können, daß Schriften wie der Philipperbrief oder der Brief an Philemon echte wirkliche Briefe gewesen sind [1]). Es sind auch hier „persönliche vertraute Mitteilungen so gut wie die Worte beim mündlichen Zwiegespräch", „nicht literarische Kunstprodukte". Selbst der Römerbrief, welcher noch am ehesten wegen seines durchaus lehrhaften dogmatischen Charakters auch anders aufgefaßt werden könnte, wird doch dieser Kategorie zuzuweisen sein, während anderseits kein Mensch mehr den Hebräerbrief, den ersten Johannesbrief oder den Jakobusbrief zu den wirklichen Briefen rechnen wird [2]).

---

1) Deißmann Bibelstudien, S. 237. — Vgl. dagegen Gercke, Gött. Gel. Anz. 1894, S. 577, und Steck: „Plinius im Neuen Testament", in Jahrb. für prot. Theol. 1891, XVII, 545 f.

2) Der zweite Schluß des Hebräerbriefes 13, 22—25 ist natürlich nicht

Bei einigen anderen Episteln des Neuen Testamentes ist dieses fraglich oder bestritten.

Namentlich bietet hier der erste Petrusbrief manche Rätsel [1]).

Es ist bekannt, daß derselbe reale Verhältnisse vor Augen hat. Er ist in einer Zeit der Verfolgung geschrieben, ein Trostschreiben von gemütlicher Tiefe. Auch scheinen der Name des Petrus, der besondere Inhalt der Aufschrift, die Bestimmtheit des Grußes zum Schlusse (5, 12—14) zugunsten der Annahme zu sprechen, daß uns in ihm ein wirklicher Brief erhalten ist.

Anderseits geben mehrere der ebengenannten Merkmale doch zu Bedenken Anlaß. Die Autorschaft des Apostels Petrus wird nur von sehr wenigen noch festgehalten, und wenn Babylon, wie von Soden nachweist, auf Rom gedeutet werden muß, so kann dieses erst nach Petrus' Tod in den Brief gekommen sein. Ja, gerade auf die Adresse des ersten Petrusbriefes hat Deißmann (S. 244) die Unmöglichkeit gegründet, in 1 Petr. einen wirklichen Brief zu erkennen. „Wer an die auserwählten Beisassen der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien ... schreibt, der muß sich doch die Frage vorgelegt haben, wie er es anzufangen habe, um sein Schreiben solchen Adressaten zu übermitteln."

Harnack, welcher auch den letzteren Standpunkt vertritt [2]),

---

ursprünglich, ebensowenig die Aufschrift des Jakobusbriefes 1, 1, trotzdem noch manche Theologen ihre Authentie festhalten. Vgl. darüber S. 309, Anm. 2.

1) Vgl. über diese Fragen vor allem v. Soden, Handkommentar S. 109 f., und dessen vortreffliche Abhandlung in den Jahrb. für praktische Theologie 1883, sowie Holtzmanns Erörterungen in der Einleitung zum Neuen Testament, 3. Aufl. — Die neueste Arbeit: „Die Gedankeneinheit des 1. Briefes Petri" von Julius Kögel ist völlig wertlos.

2) So namentlich in: „Die Lehre der 12 Apostel" (Leipzig 1884, größere Ausgabe), S. 106, Anm. 22; er ist der Ansicht, daß mehrere katholische Briefe (Jakobus-, Judas-, Barnabas-, 1. Petrusbrief) nicht von einem der Apostel herrühren, ebensowenig allerdings auch eine Fiktion bezw. Fälschung sind, vielmehr „erst in der Tradition die falsche Überschrift, resp. den falschen Autornamen in der Adresse erhalten haben". Vgl. ferner desselben Ausführungen „Chronologie" S. 250 f.

glaubt jedoch, daß in erster Linie der Name des Petrus bezw. die Schlußverse nicht ursprünglich seien. Er zeigt damit, welche Schwierigkeiten vorhanden sind, sich einfach für die eine der beiden Möglichkeiten zu entscheiden.

Zugleich hat Harnack damit neue Fragen aufgeworfen. Denn daß allein der Name Petrus später in die Adresse eingetragen wäre, konnte er schwerlich annehmen; es müßte dann ja ein anderer Name in 1 Petr. 1, 1 gestanden haben, und welcher sollte das wohl gewesen sein? Im anderen Falle aber müßte Harnack nicht nur die nachträgliche Hinzusetzung von 1 Petr. 1, 1—2 und 5, 12—14, sondern auch die Einfügung von 1 Petr. 5, 1 f. annehmen; denn auch diese letzte Stelle weist bestimmt auf die Autorität des Apostels hin.

Damit wird denn die Frage brennend, ob überhaupt der erste Petrusbrief Spuren einer Überarbeitung zeige, welcher Art diese sind und welchen Umfang diese haben.

Mit der bloßen Annahme, daß die Adresse zu Anfang vorgesetzt sei, ist das Problem jedenfalls noch nicht gelöst.

Beginnen wir mit der Besprechung einiger Äußerlichkeiten, welche zu beachten für die weitere Untersuchung nicht ohne Bedeutung sein wird.

Feststehen sollte, daß ein originaler Schriftsteller, wie der Verfasser trotz aller Anlehnung an paulinische Briefe ist, wörtliche Wiederholungen vermeidet. Solche sind im ersten Petrusbrief selten und nur an einigen wenigen Stellen vorhanden, dort aber legen sie Zeugnis dafür ab, daß Spuren einer Bearbeitung vorliegen.

Am augenfälligsten ist in dieser Beziehung 2, 12. Die Ermahnung, sich der fleischlichen Lüste zu enthalten, wird ergänzt durch die Worte: *τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν· ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες, δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.* Dieser Gedanke kehrt 3, 16 mit ähnlichen Worten wieder: *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν.* Die 3, 16 notwendigen Worte

sind also in 2, 12 ein Einschub; hier sind sie überflüssig und stören den Zusammenhang [1]).

Ferner durchbricht 2, 5 den Zusammenhang in einer ungehörigen Weise. Das Zitat aus Jes. 28, 16 bezw. Röm. 9, 33, welches mit *διότι περιέχει ἐν γραφῇ* eingeführt wird, gehört nur zu 2, 4, wie auch 2, 7 (nicht 2, 5) sich passend an das Zitat anschließt. Entweder also ist der Gedanke von 2, 5 auf Grund von Ephes. 2, 22 beigeschrieben, oder er hat — was auch möglich ist — ursprünglich nach 2, 8 gestanden. In beiden Fällen zeugt er für die Hand eines Überarbeiters.

Sind aber so — wenn auch nur wenige — sichere Anzeichen einer Überarbeitung, eines Einschubes nachweisbar, so ist zu untersuchen, ob nicht auch die Über- und Unterschrift Spuren einer solchen aufweisen.

Wenn es sich herausstellen sollte, daß beide im einzelnen aus anderen Stellen noch vorhandener Schriften zusammengestellt, um nicht zu sagen zusammengestoppelt sind, so würde damit ihre Originalität beanstandet werden müssen.

Der Schlußpassus des ersten Petrusbriefes kann nur im Anschluß an gleichlautende Ausführungen neutestamentlicher Briefe erklärt werden [2]).

Die Grüße sind zwar nicht so allgemeiner Art wie im Philipperbrief. Dafür aber sind sie in genauem Anschluß an Hebr. 13, 20 f. So ist 1 Petr. 5, 10—11 im Wortlaut nahe verwandt mit Hebr. 13, 20—21; in 5, 12 entspricht das *δι᾽ ὀλίγων ἔγραψα* dem Hebr. 13, 22ᵇ *καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν.*

Statt des Timotheus daselbst erscheinen hier Silvanus und Markus, ersterer nach 1 Thess. 1, 1, letzterer nach Kol. 4, 10 f. als Genossen des Paulus bekannt. Die Grußformel ist aus 2 Kor. 13 entlehnt:

---

1) Auch der Schluß von 1 Petr. 2, 12 ist „nach berühmten Mustern" komponiert. Man vgl. *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες, δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς*, und Matth. 5, 16: *ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

2) z. B. 1 Thessal. 5, 24—28.

1 Petr.:	2 Kor. 13, 12:
ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης.	ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἁγίῳ φιλήματι (bezw. 1 Thess. 5, 26).

Die übrigen Worte des Briefschlusses zeigen uns aber, daß dieselbe Hand hier tätig gewesen ist wie 1 Petr. 1, 1—2. Ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή kann nur verstanden werden, wenn man daneben 1, 1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς hält. Ein rechtes Verlegenheitswort, welches den Ergänzer verrät, ist auch 1 Petr. 5, 12 ὡς λογίζομαι [1]).

Klar ist vor allem zweierlei: Die Schlußklausel schließt sich formell an paulinische Briefe und Beziehungen an, und sodann steht sie in Verbindung mit den Anfangsworten. Wenn gezeigt werden kann, daß diese nicht vom eigentlichen Verfasser des Briefes herrühren können, sondern späteren Ursprung haben, so dürfte auch die spätere Hinzufügung des Schlusses nicht mehr fraglich sein.

Auszugehen ist hier von der allgemeinen Erwägung, daß ein originaler Schriftsteller nicht solche Worte gebrauchen kann, welche erst bei einer genauen Beachtung der später folgenden Ausführungen verständlich und in ihrer wahren Beziehung klargelegt erscheinen. Es wäre eine Abgeschmacktheit, solche Worte in der Anrede und in rein tatsächlichen Ausführungen des Einganges zu gebrauchen, welche erst durch den späteren Zusammenhang der brieflichen Ausführungen eine besondere Bedeutung erhalten haben.

Nun dürfte feststehen, daß bei 1 Petr. 1, 1—2 weder ἐκλεκτοῖς noch παρεπιδήμοις, noch gar das Wort κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς für sich eine genügende Erklärung zulassen, vielmehr eine solche erst durch die späteren Spezialausführungen des Briefes erhalten. Und ähnlich steht es auch mit den beiden Zusätzen εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ.

Die Vorstellung, daß Christen, deren Heimat im Himmel ist,

1) Bemerkenswert ist auch die nahe Verwandtschaft von 1 Petr. 1, 2 und 2 Petr. 1, 2: in beiden, und nur in beiden, findet sich der Gruß χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.

eigentlich nur Fremdlinge auf dieser Erde seien, ist nach Phil. 3, 20f. namentlich auch im Hebräerbrief (z. B. 12, 22; 13, 14) ausgeführt. Aber direkt als Fremdlinge und Pilgrime hat doch erst 1 Petr. 2, 11 die Christen angeredet, und selbst hier ist der Ausdruck nur bildlich gebraucht: *παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους*. Kein verständiger Schriftsteller würde wohl selbst so weit gegangen sein, den hier noch geschmackvoll als Gleichnis gebrauchten Ausdruck in einer offiziellen Anrede zu gebrauchen. Das *παρεπιδήμοις* der Anrede 1 Petr. 1, 1 verrät also unzweifelhaft den Epigonen, welcher es bereits wagen durfte, ein schönes Bild, das anfing, gebräuchlicher zu werden, auch im eigentlichen Sinne anzuwenden. Und dasselbe gilt von *ἐκλεκτοὶ τῆς διασπορᾶς* (1, 1). Die *διασπορὰ* kann nicht die Judenschaft bedeuten, sondern geht auf die wie Fremdlinge unter der Überzahl der Heiden zerstreut wohnenden Christen, es ist also nur eine weitere Ausführung des Grundbegriffes *παρεπίδημοι*. Auch das *ἐκλεκτοῖς* wäre völlig unverständlich, würde nicht von den Auslegern schon das folgende *γένος ἐκλεκτὸν* (2, 9) mit herangezogen. Auch hier also ist wieder in 1 Petr. 1, 1 ein Ausdruck im eigentlichen Sinne gebraucht, welcher erst aus 1 Petr. 2, 10 verständlich wird, und der noch dazu dort ebenfalls bildlich gebraucht ist.

Und was heißt: *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοήν*? „Die Fremdlinge, welche nach göttlicher Vorherbestimmung in der Heiligung des Geistes zu Gehorsam sich befinden“?!

Auch hier wieder sieht man sich, solange man nur auf diese Verse angewiesen ist, vergeblich nach der besonderen Beziehung dieser Anrede um. *Πρόγνωσις* ist ein so selten vorkommender Begriff, daß er, absolut in der Anrede gebraucht, geradezu befremden muß.

Anders ist es, wenn man schon die weiteren Ausführungen des ganzen ersten Kapitels gelesen hat: 1, 20: *Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς, τοὺς δι' αὐτοῦ πιστεύοντας εἰς*

θεόν ... 22: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας κ. τ. λ.* [1]).

Es ist sehr leicht erklärlich, wie derjenige, welcher 1 Petr. 1, 3—25 kannte, aus dem Inhalte des ersten Kapitels alle diese Begriffe herauslesen und zu einer Art Anrede kombinieren konnte, wenn anders er nämlich voraussetzen durfte, daß der Inhalt von 1, 3—25 bereits vorher bekannt war. Ohne diese Voraussetzung mußte eine solche Anrede unerklärlich bleiben. Ganz zweifellos war also der Urheber der Anrede 1 Petr. 1, 1—2 ein anderer als der Verfasser des Briefes. Die Schlußklausel des Briefes verrät sich aber durch die Beziehung von *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* [2]) sowie durch die mehrfachen Hinweise auf Petrus (*Μάρκος ὁ υἱός μου* konnte nur auf Petrus, den nahen Verwandten des Markus, passend gedeutet werden, desgleichen *Βαβυλών* auf Rom), auf den 1, 1 genannten *Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Es bleibt noch *εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu erklären. *Ῥαντίζειν* kommt im Neuen Testament allein im Hebräerbrief vor, *ῥαντισμὸς αἵματος* nur noch einmal und zwar in der dem Schreiber (vgl. 1 Petr. 5, 12) bekannten Hebräerstelle 12, 24. Sachlich kann es aber nur dem recht verständlich geworden sein, welcher bereits 1 Petr. 1, 18 kannte: *εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ... ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*.

Das Entscheidende aber bei allen diesen Redewendungen ist: trotzdem in der Adresse die gleichen Worte gebraucht werden wie in den Ausführungen von 1 Petr. 1, 1—2, bezeichnet doch der Schreiber der Briefüberschrift mit diesen Worten jedesmal etwas anderes, als sie in dem Briefe selbst bedeuten.

---

1) In diesem letzten Verse haben wir, beiläufig gesagt, auch den Ursprung des in der Anrede kaum verständlichen *ὑπακοή* zu suchen.

2) 1 Petr. 5, 12 ist das apostolische Lob *παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε* wohl im Hinblick auf die ebenvorhergehenden Worte 5, 10: *ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος ὁ καλέσας ἡμᾶς κ. τ. λ.* gewählt worden. Beide Stellen stehen sich wie Nachbildung und Original gegenüber.

Daß die *ἐκλεκτοί* etwas anderes sind als 2, 9 das *γένος ἐκλεκτόν, βασιλικὸν ἱεράτευμα*, braucht nicht hervorgehoben zu werden; *παρεπίδημοι* werden die Christen 2, 11 genannt als die, welche sich von dieser Welt (*τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*) fernhalten sollen, die als *λαὸς θεοῦ* (2, 10) ihre Heimat im Himmel haben; 1, 1 scheinen sie dagegen mehr im Gegensatze zu den Heiden so genannt zu sein, unter denen sie wie Fremdlinge dahinlebten.

1, 14 werden die angeredeten Christen *ὡς τέκνα ὑπακοῆς* zu einem heiligen Lebenswandel ermahnt; auch 1, 22 sollen sie sich *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν* der Wahrheit unterwerfen; 1, 2 hingegen ist von einer *ὑπακοὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ* [1]) die Rede.

Wenn endlich 1, 2 von einer Vorherbestimmung Gottes redet und damit den Glauben erweckt, als habe Gott die Seinen vorher ausgewählt, so ist das doch ganz etwas anderes, als wenn 1, 20 von einem Vorherwissen (*προεγνωσμένου*) des christlichen Heilsplanes geredet wird.

Es ist eines der sichersten Anzeichen verschiedener Autorschaft, wenn absichtlich dieselben Worte gesetzt, unabsichtlich aber sie in verschiedenem Sinne gebraucht werden. Kein philologisch nur halbwegs gebildeter Leser kann in einem solchen Falle verkennen, daß hier die Tätigkeit zweier verschiedener Schriftsteller zutage tritt [2]).

---

1) Wie dies aus dem folgenden *ῥαντισμὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu entnehmen ist.

2) Beiläufig gesagt, geht aus der hier gegebenen Herleitung dieser Adresse hervor, daß auch die Adresse des Jakobusbriefes 1, 1 *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* 1 Petr. 1, 1 nachgebildet ist. *Διασπορά* kann im Petrusbrief nicht auf die zerstreute Judenschaft gehen, ist eine Übertragung jüdischer Begriffe auf das neutestamentliche Gottesvolk. In 1 Petr. 1, 1 ist es (s. v. Soden, Handkommentar S. 120) ein Synonym zu *παρεπίδημος*: „ich meine diejenigen *παρεπίδημοι*, die als *διασπορά* von Pontus usw. existieren". — Wenn wir nun in Jak. 1, 1 dieselbe übertragene Bedeutung des sonst im Neuen Testament (außer Joh. 7, 35, wo es im eigentlichen Sinne steht) nicht vorkommenden *διασπορά* finden, auch dort die alttestamentlichen Vorstellungen (*ταῖς δώδεκα φυλαῖς*) auf das neutestamentliche Gottesvolk bezogen sind, so ist eine Deutung des Wortes *διασπορά* Jak. 1, 1 nur in

Wenn so dargetan ist, daß die Hinweise des Briefes auf den Apostel Petrus später hinzugefügt sind, werden aber auch die 5, 1 autoritativ im Sinne des Apostels gesprochenen Worte verdächtig: ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων. Wenigstens ist es nicht angängig, diesen Passus der Ermahnung von den sonstigen Beziehungen auf den apostolischen Ursprung des Briefes zu trennen.

Anderseits aber sind diese Worte nicht von den folgenden Ermahnungen an die Presbyter loszulösen. 1 Petr. 5, 1—5 bildet jedenfalls für sich ein zusammenhängendes Stück. Entweder das Ganze ist ursprünglich, oder das Ganze ist später in einen bereits vorhandenen Text eingeschoben.

Die Gründe für einen späteren Einschub sind hier mit Händen zu greifen.

Der erste Brief Petri ist wohl disponiert. Nach dem einleitenden soteriologischen Abschnitt I (1, 3—12) folgt II. eine allgemeine Ermahnung zur Heiligung 1, 13 – 2, 10. Dann werden III. in einer Art Haustafel die besonderen Pflichten jedes Standes hervorgehoben, die Pflichten der Freien als Untertanen, der Sklaven, der Männer und der Weiber 2, 11 — 3, 7, mit der abschließenden Ermahnung 3, 8 — 12. Darauf folgt IV, gemäß der besonderen Absicht dieser Epistel, welche die Verfolgung Leidenden trösten sollte, ein Hinweis darauf, daß denen, die heilig und ohne Anstoß lebten, auch die Gegner nichts anhaben könnten 3, 13—18; 4, 1—4 [1]), dem dann wieder eine abschließende Ermahnung in 4, 8—11 hinzugefügt ist. Endlich beginnt mit der besonderen Apostrophe „Ihr Lieben" (4, 12) der V. Abschnitt: die herrliche Ermahnung, im Leiden auszuharren 4, 12 – 19; 5, 6—11. Wollte der Briefschreiber die Presbyter an ihre besonderen

---

Verbindung mit derjenigen von 1 Petr. 1, 1 möglich. Da sie an dieser letzteren Stelle aber aus dem Zusammenhang als eine passende Ergänzung von παρεπίδημοι leicht erklärlich ist, so muß Jak. 1, 1 eine Nachbildung sein. „Es ist eine Parallele zu 1 Petr. 1, 1", bemerkt v. Soden a. a. O. S. 162, „sich deckend mit der Ausführung Hermas Sim. XI, 17, 1."

1) Auch 3, 19—22 durchbricht, wie gezeigt werden wird, den Zusammenhang in ungehöriger Weise.

Pflichten, sowie die Jungen zur Folgsamkeit antreiben, so hätte dieses in III geschehen müssen.

Es war aber ein solcher Einschub 5, 1—5 um so weniger passend, als 5, 6 und 4, 19 eng zusammengehören: ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ wendet sich an dieselben 4, 19 genannten πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, auf die ebenso auch 5, 9 (τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων) hingedeutet wird. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Ermahnung an die Presbyter spricht weiter, daß die Epistelliteratur des Neuen Testaments, abgesehen von den Pastoralbriefen, eine derartige ausgebildete Kirchenverfassung nicht kennt.

Vor allem aber weicht der kurze Passus sprachlich so sehr von dem übrigen Petrusbrief, ja von dem ganzen übrigen neutestamentlichen Sprachgebrauch ab [1]), daß er schon dadurch seine anderweitige Herkunft verrät. Ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ erinnert allein an das späte Zusatzkapitel des Johannesevangeliums (21, 16) und an die gleichfalls spät eingelegte Rede [2]) von Apg. 20, 28. Ἐγκομβόω (5, 5) ist ἅπαξ λεγόμενον, τῶν κλήρων (die Geistlichen) steht einzig da. In 5, 3 τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου (Vorbilder der Herde) ist gebraucht wie 1 Tim. 4, 12 τύπος γίνου τῶν πιστῶν; im übrigen aber wird τύπος stets mit einem Genetivus des Inhaltes verknüpft: τύπος καλῶν ἔργων (Tit. 2, 7), welcher ja (vgl. ἐν πίστει) in 1 Tim. 4, 12 leicht aus τῶν πιστῶν zu ergänzen war, nicht aber 1 Petr. 5, 3 aus τοῦ ποιμνίου. Diese Ausführungen des Petrusbriefes haben also offenbar die Pastoralbriefe zur Voraussetzung.

Noch zwei weitere Einlagen hat der erste Petrusbrief erhalten, welche, untereinander verwandt, nicht gerade notwendig demjenigen anzugehören brauchen, welcher auf Petrus hinwies, sicherlich aber späterer Herkunft sind. Es sind 3, 19—22 und 4, 5—6. In beiden Stellen ist, und zwar hier ganz allein im Neuen Testament, von einer Predigt Jesu an die Toten die Rede (3, 19:

1) 5, 1 ist äußerlich eine Nachbildung von 4, 13, bezeichnet aber sachlich etwas anderes.

2) Zeitschr. für Neutest. Wissenschaft 1903, S. 128 f.

καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, 4, 6: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*), in beiden geschieht dies mit Rücksicht auf das folgende Gericht (3, 20 spricht von der Verzögerung des Gerichts durch die *μακροθυμία* Gottes, 3, 22 von der richterlichen Stellung Jesu zur Rechten Gottes, 4, 6 *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί*).

Das genügt natürlich allein noch nicht, um ihre spätere Einschaltung wahrscheinlich zu machen. Schon eher könnte als bedeutsam angesehen werden, daß der Zusammenhang des Briefes derartige Exkurse nicht rechtfertige. Der einfache Grundgedanke: „leidet unschuldig, wie Christus unschuldig gelitten hat“ findet sich 3, 17—18 wie 4, 1—2 ausgesprochen. Ja, mehr noch 4, 1 *Χριστοῦ δὲ παθόντος* schließt unmittelbar, als ob nichts dazwischen stände, an 3, 18 (*ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε*) an. Und es ist nicht minder beachtenswert, daß zwischen 4, 4 und 4, 7 ein genauer Zusammenhang besteht, welcher durch die eschatologischen Hinweise in 4, 5—6 zerstört wird [1]).

Das Ergebnis ist, daß *vor* der Überarbeitung zweiter Hand eine ältere Epistel existierte, welche aber vielmehr eine *erbauliche Homilie* war; dieselbe bestand aus

1 Petr. 1, 3—22^{a} [2]),
1 Petr. 1, 23—2, 4,
1 Petr. 2, 6—2, 11,
1 Petr. 2, 13—3, 18,
1 Petr. 4, 1—4, 4,
1 Petr. 4, 7—4, 19,
1 Petr. 5, 6—11.

1) Nicht mit gleicher Sicherheit kann 1 Petr. 1, 10—12 als späterer Zusatz eliminiert werden. 1, 13 knüpft zwar direkt an 1, 9 an, und der dazwischenstehende Passus würde unbeschadet des Zusammenhanges besser fehlen. Aber was könnte bei dieser Briefliteratur nicht allenfalls fehlen?

2) Auch 1, 22b sind die Worte *ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς*, die nach *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος* mindestens überflüssig sind, wohl aus 4, 8 als Parallele eingeschoben. — Die anderen beiden Einschübe (2, 5; 2, 12b) sind gleichfalls aus Parallelstellen entstanden, welche ursprünglich am Rande beigeschrieben waren.

Diese Schrift ist später, durch einige Zusätze erweitert, für ein Schreiben des Apostels Petrus ausgegeben und als solche unter den Gemeinden Kleinasiens (1, 1) versandt worden.

Doch es läßt sich noch die Probe machen dafür, daß das Fazit des Exempels richtig ist. Es ist nämlich möglich, genau festzustellen, welche Schriften der eigentliche Verfasser des ersten Petrusbriefes eingesehen hat, und welche Quellen den Ergänzungen zugrunde liegen. Und dabei ist eine Verschiedenheit unverkennbar vorhanden. Der Verfasser des Briefes hat Röm. 12—13 gleichsam als Grundtext für seine Ermahnungen erwählt. Diesen hat er durch manche alttestamentlichen Stellen nach LXX, durch einige Zitate aus dem ersten Evangelium, ferner durch einige Reminiszenzen aus Galater- und Korintherbriefen, vielleicht auch aus dem ersten Thessalonicherbrief weiter ausgeführt. Außerdem muß dem Verfasser noch eine Schrift [1]) bekannt gewesen sein, welche entweder der Epheserbrief selbst war, oder die Quellschrift desselben gewesen ist [2]).

Wenn es sich nun herausstellen sollte, daß alle jene Verse, welche oben als spätere Einlagen erwiesen wurden, nicht aus einer dieser Quellen stammen, vielmehr die Kunde von Briefen verraten, welche dem eigentlichen Verfasser des erbaulichen Schreibens unbekannt waren, so würde auch daraus hervorgehen, daß Autor und Ergänzer verschiedene Personen waren.

Dieser Beweis ist in der Tat unschwer zu erbringen.

Derjenige, welcher 1 Petr. 1, 1—2; 3, 19—22; 4, 5—6;

1) Auch mit dem Hebräerbrief ist der Verfasser wohl bekannt gewesen, hat manche Ausdrücke, welche demselben eigentümlich sind, gebraucht; aber direkt als Quelle verwandt hat der Verfasser keine einzige Stelle desselben. Vgl. v. Soden, Handkommentar III, 2, S. 2, und anderseits Brückners Übersicht über den zwischen Hebr. und 1 Petr. ähnlichen Wortschatz: „Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testamentes verfaßt sind" (Haarlem 1890), S. 37 f.

2) Auf die Kontroverse kann hier nicht näher eingegangen werden. Sicherlich gehen die Ermahnungen der Haustafel 1 Petr. 2, 11—3, 7; Kol. 3, 5-4, 1; Ephes. 5, 22—6, 11, ja auch Tit. 2, 1—3, 2 auf eine gemeinschaftliche Grundlage zurück; der Eingang von 1 Petr. 1, 3 f., der verwandt mit Ephes. 1, 3 f. ist, weist ebenfalls auf eine gleiche Grundschrift hin.

5, 1—5; 5, 12—14 geschrieben hat [1]), verrät durch nichts, daß er den Römer-, Galater- oder Korintherbrief gekannt hat.

Dagegen hat der Schreiber von 1 Petr. 3, 19—22 sicherlich Kol. 2, 11—15 und 3, 1 vor Augen gehabt.

Zu 1 Petr. 3, 22 vgl.	Kol. 3, 1; 2, 15.
ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.	*οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος·* *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, ἐδειγμάτισεν κ. τ. λ.*
Zu 1 Petr. 3, 21 vgl.	Kol. 2, 11—12.
ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ι. Χ.	auch Hebr. 9, 13—14 schwebte dem Verfasser von 1 Petr. 3, 21ᵇ vor.

Zu dem Hinweis auf die Zeiten Noahs 3, 20 ist nicht Matth. 24, 37 Quelle, sondern 2 Petr. 2, 5 bezw. die dort benutzte Schrift eingesehen. Auch die Ausführungen von 2 Petr. 2, 4 sind demjenigen, welcher 1 Petr. 3, 19; 4, 6 geschrieben hat, vor Augen gewesen [2]).

Daß 1 Petr. 5, 1—5 Anklänge an die spätesten Schriften des Neuen Testamentes enthält, ward oben gezeigt. Insbesondere erinnert 1 Petr. 5, 2 an Titus 1, 7, welches zweifellos für jene Stelle Original ist. Der *ἀρχιποιμὴν* 5, 4 erinnert an den *ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν* Hebr. 13, 20, wie *ῥαντισμὸν* 1 Petr. 1, 2 an Hebr. 12, 24. Zu 1 Petr. 5, 5ᵇ ist gar Jak. 4, 6 Quelle.

Die Rechnung stimmt also.

---

1) Auch die Herkunft von 1, 10—13 ist erklärlich, wenn der Autor allein den Hebräerbrief kannte.

2) Danach hat die Vermutung Harnacks, daß der Verfasser des 2. Petrusbriefes zugleich der Überarbeiter des 1. Petrusbriefes gewesen ist, große Wahrscheinlichkeit. Auch 2 Petr. 1, 2 weist darauf hin. Über diesen Brief vgl. man namentlich Deißmann, Bibelstudien S. 277 f.

Der Verfasser der Ergänzungen hat Quellen benutzt, welche dem eigentlichen Verfasser unbekannt waren. Seine Ausführungen erweisen sich als Einlagen, da sie sowohl den Zusammenhang störend unterbrechen, als auch einen anderen Charakter und Sprachgebrauch zur Schau tragen, als die eigentliche Epistel. Diese war eine treffliche Erbauungsschrift aus den Zeiten der domitianischen Verfolgung. Erst in einer „zweiten Auflage" wurde ihr als Autorname der des Petrus vorangestellt und ihr damit ein offizielles Legitimationssiegel aufgedrückt, dessen diese Schrift wegen ihres Inhaltes nicht bedurfte.

Rezensionen.

1.

L. E. Tony André, Les apocryphes de l'ancien testament. Florence, Oswaldo Paggi, 1903. III und 350 S. 8. Preis: 7.50 Franken.

Das vorliegende Buch behandelt die Fragen, die wir unter dem Titel „Einleitung in die Apokryphen des alten Testaments" behandelt zu sehen gewohnt sind. Unter Apokryphen werden die Bücher verstanden, welche, dem hebräischen Kanon fremd, in dem griechischen Kanon erhalten, von der Vulgata und der katholischen Kirche übernommen und von Luther als gute und nützliche Lektüre bezeichnet worden sind. André gliedert sein Buch in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. In dem ersten Teil (Préliminaires, S. 1—57) handelt er zusammenfassend von der außerbiblichen jüdischen Literatur, (warum ist aber hier mit keinem Worte der Philosoph Philo erwähnt?), von dem Begriff „apokryph" nach seiner historischen Entwickelung, von der Stellung der Kirche zu den Apokryphen, wobei naturgemäß auch über den Begriff kanonisch gesprochen wird, von den Handschriften, den Ausgaben, den alten Übersetzungen, und gibt zum Schluß eine reichhaltige Bibliographie.

Den Hauptteil des Buches gliedert er in drei Teile: die historischen Bücher (1. 2. 3. Makkabäer, 3. Esra); die paränetischen, polemischen und erbaulichen Schriften (Judith, Tobit, die drei Hofjunker des Darius, Zusätze zu Esther, Zusätze zu Daniel, Gebet Manasse, Baruch, Brief Jeremiä) und die Sentenzenliteratur (Jesus Sirach, Weisheit Salomonis). Bei den einzelnen Büchern werden alle Einleitungsfragen, die Fragen nach Zeit und Ort der Abfassung, dem Verfasser, der äußeren und inneren Bezeugung, der Sprache der Originalien usw. gründlich und umsichtig, gelehrt und vorurteilsfrei, kritisch und besonnen behandelt, und zwar nicht nach einem durchgehends sich gleichbleibenden Schema, sondern so, wie es der Natur der zu behandelnden Schrift entspricht. Jedem Abschnitt ist eine reichhaltige Bibliographie vorangestellt, und den Schluß

bilden immer die Angaben über die Benutzung der einzelnen Schriften durch die Kirche resp. die kirchlichen Schriftsteller, über die Manuskripte und die alten Übersetzungen. Da über diese zuletzt genannten Dinge schon zusammenfassend im allgemeinen Teile gehandelt war, waren Wiederholungen und öftere Verweisungen auf Früheres oder Späteres unvermeidlich; doch habe ich nicht gefunden, daß dadurch die Lektüre unangenehm erschwert würde. Ein ausführliches Register und eine Inhaltsangabe schließen den Band. Die Liste der am Schluß angegebenen Druckfehler ließe sich wohl leicht um das Doppelte verlängern; aber bei einem in Italien gedruckten, in französischer Sprache geschriebenen Buche wird man Nachsicht haben müssen.

So viel über die äußere Gestalt des Buches. Was den Inhalt, die Behandlung der Probleme, den Standpunkt des Verfassers und seine Resultate anbetrifft, so hat sich der Verfasser im wesentlichen an Schürers Arbeiten angeschlossen (Artikel: Apokryphen des Alten Testaments in der Prot. Real-Enzyklopädie, 1. Bd.; Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Band, 3. Aufl.). Damit ist die Bürgschaft gegeben, daß das Fundament, auf dem der Verf. baut, ein außerordentlich solides ist. Doch nicht so ist das Verhältnis zwischen beiden zu denken, daß André Schürer sklavisch kopiert oder nur ausgeschrieben hätte; manchmal allerdings sahen mir Sätze Andrés aus wie Übersetzung oder Umschreibung von Sätzen Schürers. Aber er wahrt sich auch Sch. gegenüber seine Selbständigkeit. Sogar in den bibliographischen Angaben ist mir das aufgefallen. Nicht bloß ist die seit der 3. Ausgabe des 3. Bandes der Geschichte des jüdischen Volkes [1898] erschienene einschlägige Literatur gewissenhaft nachgetragen (Ergänzungen dazu hat Schürer gegeben in der Theolog. Literaturzeitung, 1904, Nr. 9); sondern soviel auch Büchertitel herübergenommen sein mögen, so machen sich doch auch die Spuren bemerkbar, daß A. die verzeichneten Bücher selbst eingesehen und studiert hat. Aber auch in der Behandlung der Probleme und in seinen Resultaten wahrt A. seine Selbständigkeit. Ganz abgesehen davon, daß seine Darstellung bedeutend ausführlicher ist, als die Schürers, bringt er an vielen Stellen seine abweichende Meinung zur Geltung und begründet sie vortrefflich, so z. B., wenn er für den ersten Teil des Buches Baruch nicht ein hebräisches, sondern ein griechisches Original annimmt, oder wenn er gegenüber dem hebräischen Original des Buches Jesus Sirach sich viel skeptischer zeigt, oder wenn er das Gebet des Azarias für eine Übersetzung aus dem Hebräischen hält. Es macht sich überall bemerkbar, daß A. den Stoff mit eigenen Augen angesehen, selbständig durchgearbeitet und sich sein eigenes Urteil zu bilden versucht hat. Diese Bemühungen haben denn auch zu manchen dem Verfasser eigentümlichen Anschauungen geführt, so z. B. wenn er den von Origenes für das erste Makkabäerbuch gebotenen Titel Σαρβὴθ

Σαβαναιέλ erklärt als שַׂרְבַּת שְׁבָנֵי אֵל, histoire des voisins (amis) de Dieu.

Es findet sich auch in mancher Beziehung mehr, als Schürers Arbeiten enthalten. A. verzeichnet die armenischen Übersetzungen apokryphischer Bücher. Die Zitate, die sich bei den Kirchenvätern finden, sind in größerer Vollständigkeit gegeben: A. zählt immer auch die Zitate bei den Schriftstellern des 4. Jahrhunderts auf. Sehr brauchbar ist die im ersten Teil abgedruckte synoptische Tabelle über die ablehnende oder zustimmende Haltung der kirchlichen Schriftsteller oder Kirchen gegenüber den Apokryphen bis in die neue Zeit hinein. Von besonderem Interesse sind die Angaben über die religiösen Ideen der einzelnen Bücher; sie sind für das dogmengeschichtliche Studium von hohem Werte. A. macht nicht nur darauf aufmerksam, welche Stellen aus den Apokryphen für die Bildung christlicher Glaubensvorstellungen bedeutsam geworden sind; sondern versucht auch den religiösen Gehalt der einzelnen Schriften in kurzen Zügen darzulegen. Ich weiß nicht, ob es in diesem Falle nicht besser gewesen wäre, hierüber zusammenfassend in dem allgemeinen Teile zu handeln; schon aus dem Grunde, damit schärfer hervortrete, welche religiösen Gedanken den einzelnen Büchern gemeinsam und welche ihnen eigentümlich sind. Daß A. auch die Frage nach der Beeinflussung durch die griechische Gedankenwelt gestellt und in besonnener Weise beantwortet hat, bedarf kaum der Erwähnung.

Man sieht schon hier, daß es sich der Verf. hat angelegen sein lassen, die Bedeutung der Apokryphen für die christliche Kirche darzulegen. Das Material, das für die Beantwortung dieser Frage in Betracht kommt, hat er außerordentlich reichhaltig zusammengestellt. Es findet sich sogar ein Hinweis darauf, wie die Apokryphen christliche Heilige hervorgebracht haben (S. 112f). Hier hätte A. etwas ausführlicher sein können. Ich empfinde es als einen Mangel, daß hier nicht auf die Passio Felicitatis cum VII filiis aufmerksam gemacht ist, die doch entschieden durch die Lektüre der Apokryphen erzeugt worden ist. Ein Hinweis wäre um so eher angebracht gewesen, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Verwirrung die Felizitasfrage in der Katakombenforschung angerichtet hat. Noch nach einer anderen Seite hin hätte ich eine Ergänzung gewünscht: wer sähe nicht, daß die martyriumsfreudige Stimmung der alten Christen durchaus harmoniert mit jener Stimmung, wie sie in den Makkabäerbüchern niedergelegt ist? Haben diese Bücher hier nicht eine direkte Einwirkung gehabt, eine Einwirkung, die von der allergrößten geschichtlichen Bedeutung gewesen ist? Ich wundere mich, daß A. solchen Fragen nicht nachgegangen ist, während er doch — und das verdient besondere Anerkennung — die Einwirkung der Apokryphen auf die altchristliche Kunst wenigstens gestreift hat (S. 20f.). Ich finde diese Angaben zwar sehr unvollständig; aber es ist doch eine Frage berührt, deren Bedeutung für

die Kenntnis der altchristlichen Zeit zweifellos ist. Es ist zu wünschen, daß das von A. zusammengestellte und soweit nötig ergänzte Material einmal gründlich verarbeitet werde, um die Frage nach der Bedeutung der Apokryphen für die altchristliche Zeit nach allen ihren Beziehungen hin zu verfolgen und zu beantworten.

Sicherlich darf A.s Buch als eine außerordentlich brauchbare und praktische Einführung in das Studium der alttestamentlichen Apokryphen bezeichnet werden. Man bekommt daraus wieder einmal eine lebendige Vorstellung, wie ungeheuer groß die Arbeit an diesen Schriften gewesen ist, eben weil sie als kanonisch angesehen worden sind; aber auch davon, wie groß verhältnismäßig die Übereinstimmung in den Resultaten bei allen denen ist, die sie nicht für kanonisch zu halten brauchen. Man kann sich des Gefühls des Bedauerns nicht erwehren: wie lange wird es noch dauern, ehe wir ein ähnliches Buch über die neutestamentlichen Apokryphen besitzen? Vergegenwärtigt man sich, wie wenig die Geschichten der altchristlichen Literatur über sie bisher zu sagen wissen, so zeigt es sich, daß wir hier erst noch in den Anfängen der Arbeit stehen. Und doch lohnt die Arbeit an den Apokryphen des Neuen Testaments mindestens ebenso als die an denen des Alten.

Halle a. S. **G. Ficker.**

Miszellen.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1904.

Das Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1904 ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten bei dem Sekretär der Gesellschaft Dr. theol. H. P. Berlage in Amsterdam. Wir entnehmen ihm für unsere Leser folgende Nachrichten.

Der Vorstand hat über die zwei Fragen, deren Antwort vor dem 15. Dezember 1903 eintreffen sollte, keine Abhandlungen erhalten. Als neue Frage stellt die Gesellschaft:

1) (zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905): „Eine Darlegung und Kritik der philosophischen Gründe, mit welchen der reformierte Protestantismus von seinen ältesten Repräsentanten entwickelt und verteidigt worden ist."
2) (zu beantworten vor dem 15. Dezember 1906): „Eine Untersuchung des Inhalts und Ursprungs einer hebräischen oder aramäischen Handschrift, die in den kanonischen Evangelien verarbeitet worden ist."

Vor dem 15. Dezember 1904 sollten noch die Antworten auf folgende Fragen eintreffen:

1) „Ist konsequenter Anti-Supranaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen?"

2) „Eine Beschreibung der religiösen Prinzipien des reformierten Protestantismus in Holland und seines Einflusses auf die Geschichte der Reformation und der reformierten Kirchengemeinschaft daselbst bis auf unsere Zeit."

Vor dem 15. Dezember 1905 eine Antwort auf die Frage: „Aus welchen Gründen nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesu Predigt und Leben haben? Welchen Einfluß muß diese Annahme auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht ausüben?"

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber mit einem Motto versehen sein. Dasselbe Motto muß ein beigefügtes versiegeltes Billett tragen, auf welchem Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind. Die Arbeit muß vor dem festgesetzten Datum portofrei bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage in Amsterdam, eintreffen. Der Preis beträgt 400 Gulden.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

	Seite
1. Kirchner, Subjekt und Wesen der Sündenvergebung, besonders auf der frühesten Religionsstufe Israels	163
2. Heinrici, Die neuen Herrensprüche	188
3. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg	211
4. Clemen, Schleiermachers Vorlesung über theologische Enzyklopädie	226
5. Daxer, Wilhelm Wundts Philosophie und die Religion	246

Gedanken und Bemerkungen.

1. Soltau, Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes 302

Rezensionen.

1. André, Les apocryphes de l'ancien testament; rez. von G. Ficker 316

Miszellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1904 320

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang [illegible], drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.
[illegible]

[illegible]

[illegible]



Abhandlungen.

1.

Amos und seine Stellung innerhalb des israelitischen Prophetismus.

(Mit einem Exkurs über: **Ort und Dauer der Wirksamkeit des Amos.**)

Von

Dr. G. Rothstein, Friedenau-Berlin.

Von einer Abhandlung über die Stellung des Amos innerhalb des alttestamentlichen Prophetismus wird man billig nicht erwarten, daß sie wesentlich neue Gedanken und Aufstellungen biete. Wenn sie eine erneute Prüfung des Tatbestandes anstellt und versucht, eine gerechte Würdigung dieses Tatbestandes herbeizuführen, wird sie ihren Zweck erfüllt haben. Denn man kann doch nicht sagen, daß in der Gesamtbeurteilung oder in der Einzelbetrachtung des Amos schon eine Einigkeit erreicht sei. Auf der einen Seite steht die wesentlich durch Wellhausen inaugurierte und noch immer weithin herrschende Anschauung, daß mit Amos eine völlig neue Phase im israelitischen Prophetismus eingetreten sei. Zwar hat Nowack wohl recht, wenn er in der „Theologischen Rundschau" 1903, S. 255, sagt, „daß innerhalb der kritischen Richtung gegen die ..... Evolutionstheorie der Widerspruch nie verstummt ist". Aber im ganzen ist doch Giesebrecht („Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes" S. 43) zuzustimmen, daß in fast allen

neueren Darstellungen die Wellhausensche Beurteilung des Propheten mehr oder weniger nachwirkt. Auf der anderen Seite hat man immer wieder versucht, zum Teil unter Verkennung auch gesicherter Ergebnisse der Erforschung der alten israelitischen Religion, zum Teil aber auch unter Zugrundelegung derselben die Wellhausensche Beurteilung als unrichtig zurückzuweisen. Die Frage, um die es sich hier handelt, betrifft nicht die Bedeutung des Amos und seiner Nachfolger für die Geschichte der israelitischen Literatur, insbesondere für das Alter des Priesterkodex. Die Richtigkeit der Grafschen Hypothese wird hier vorausgesetzt. Es handelt sich um die religionsgeschichtliche Frage, welche sich kurz so formulieren läßt: Steht Amos mit seiner religiösen Anschauung in einem prinzipiellen Gegensatz zu der vorangehenden Zeit, so daß man mit Recht von einer neuen Phase in der Religionsgeschichte Israels sprechen kann? Ja, wir fassen zunächst die Frage noch etwas beschränkter und untersuchen, ob Amos in einem prinzipiellen Gegensatz zu seinen *prophetischen* Vorgängern stehe. Anders ausgedrückt lautet die Frage: *Tritt mit Amos etwas wesentlich, grundsätzlich Neues ein und worin kann das bestehen?* Indem ich in eine Prüfung dieser Frage eintrete, will ich, das wiederhole ich, keine neuen Hypothesen aufstellen, sondern lediglich die allmählich immer stärker eintretende Bewegung gegen die scharfe Wellhausensche Formulierung unterstützen und, wenn's geht, fördern. Daß ich manche Einzelfragen nicht übergehen kann, auch wenn sie für das Hauptziel nicht von zu großer Wichtigkeit sind, wird man verstehen. Dagegen darf ich es mir ersparen, auf die Komposition des Buches und die Kritik seines Textes irgend weitläufiger einzugehen. Ich halte *Löhrs* Rekonstruktionsversuch aus formalen und (besonders) sachlichen Gründen für verfehlt, wofür ich mich vorläufig auch auf das Urteil Cornills in der „Theologischen Rundschau" 1903, S. 414, berufen kann. Ich setze *im ganzen* die uns vorliegende Gestalt des Buches als ursprünglich voraus — im einzelnen sind natürlich mancherlei Anstöße vorhanden. Für die Durchführung und das Ergebnis *dieser* Arbeit hängt nicht viel davon ab, wie man sich den ursprünglichen Aufbau des Buches denkt.

Der Gang der Untersuchung ist durch die Sache gegeben. Es kommt auf eine erneute Untersuchung der Gedanken des Amos und seiner prophetischen Vorgänger und eine Vergleichung beider Anschauungsweisen an.

Eine formelle Frage kann ziemlich schnell erledigt werden. Während die Prophetie seit Amos hinsichtlich des Offenbarungsempfanges (Ekstase usw.) sich gegenüber der alten Prophetie [1]) nur graduell, nicht grundsätzlich geändert hat, ist neu der *Gebrauch der Schrift* zur Verbreitung der prophetischen Rede (daher eben der Name Schriftpropheten). Die Frage, warum jetzt und erst jetzt die Schrift von der Prophetie in Dienst genommen wurde, kann und hat sehr verschiedene Antworten erfahren, die sämtlich nicht ohne weiteres abzuweisen sind, aber auch meist nicht wirklich befriedigen. Die einfachste Lösung scheint die Annahme zu bieten, daß eben damals die Schrift und, was vielleicht noch wichtiger ist, die Kunst des Lesens allgemeiner bekannt und gekannt wurde, so daß die Propheten dankbar dieses Mittel zur Einwirkung auf das Volk benutzten (*Kuenen*, Volksreligion und Weltreligion S. 103 f.; *König*, Einleitung in das A. T. S. 296). Aber unser positives Wissen darüber ist doch nicht genügend. Daß die Schrift längst bekannt war, und zwar die hebräische Buchstabenschrift [2]), daß auch im 9. Jahrhundert schon eine reiche literarische Tätigkeit bestand, ist sicher. Wie weit die Masse des Volkes Schreiben und Lesen verstand — und darauf kommt es doch einigermaßen an —, wissen wir aber nicht. Allerdings sind die Volksbücher des Jahwisten und Elohisten doch wohl auf weitere Kreise berechnet gewesen. Ihre Existenz läßt darum vielleicht den Schluß zu, daß auch *vor* dem 8. Jahrhundert schon eine all-

1) Über die Entstehung des ältesten Prophetismus aus den „Sehern“ (rô'im oder ḥôzim vgl. 1 Sam. 9, 9, Amos 7, 12) und n^ebî'im und deren ursprünglichen Charakter kann ich hier nicht reden. Meine Ansicht darüber habe ich in einem demnächst in der „Studierstube“ erscheinenden Aufsatz ausgesprochen.

2) Man braucht nur an die Meša'-Stele zu denken, die zwar moabitisch ist, deren Schrift aber fast völlig der althebräischen gleicht. Vgl. im übrigen *Benzinger*, Archäologie, § 39. 40 und *Nowack*, Archäologie, § 51. 52, auch Ed. *Meyer*, Gesch. des Altertums I, § 197.

gemeinere Kenntnis von Schreiben und Lesen bestand. Um so eher wird man diesem Schluß zuneigen, als mehr und mehr durch die neueren Forschungsergebnisse klar wird, daß Palästina sehr früh hohe Kultur besessen hat (ob diese autochthon oder entlehnt war, ist dabei gleichgültig). Nach dem Stande der Kultur hätte darum vielleicht auch ein Elias die Schrift benutzen können, wenn er gewollt hätte. — Man muß sich darum nach einem anderen Motive umsehen. Ein solches darf man schwerlich darin finden, daß die Propheten nur noch für die Zukunft wirken zu können gemeint und darum ihre Worte der Schrift anvertraut hätten (Öhler und Wellhausen, Geschichte Israels S. 110; ähnlich Cornill, Prophetismus S. 43). Das paßt zwar allenfalls für Jes. 8, 16, aber gerade bei den ältesten Propheten, Amos und Hosea, haben wir darüber keine Andeutung. Sachlich ist diese Ansicht unwahrscheinlich, weil der Schwerpunkt für diese Propheten in der Predigt für die Gegenwart liegt, auch ihre aufgezeichneten Reden zunächst doch für die Gegenwart berechnet sind. Ja, nach der allmählich herrschend gewordenen Anschauung würde Amos ja überhaupt nicht an die Zukunft denken, sondern in dem bald erwarteten Gericht das Ende erblicken. — Unbefriedigend ist auch der Hinweis von Kuenen (a. a. O.) und W. R. Smith („Das Alte Testament", hrsg. von Rothstein S. 283) darauf, daß die Propheten zum Schreiben gegriffen hätten, weil ihnen das Reden verboten gewesen wäre. Einen Anhalt dafür bieten Amos 7, 12. 13; 2, 12, vgl. Micha 2, 6; Jer. 36, 5 ff.; Hosea 9, 7. Aber wie weit dieses Verbot praktisch gewirkt hat, wissen wir nicht. — Dagegen hebt Sellin (Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I, 136, Anm. 1) einen sehr wichtigen Punkt sehr richtig heraus: die alten Propheten haben es wesentlich mit dem königlichen Hofe zu tun, während die Propheten des 8. Jahrhunderts sich an das ganze Volk wenden. „Zu den alten Propheten kam das Volk ..., die Schriftpropheten müssen zu dem Volke kommen". Um das Volk in seiner Gesamtheit zu erreichen, dazu war aber schließlich die Schrift das einzige Mittel[1]). Das

1) Natürlich neben der Predigt, nicht anstatt derselben. Die Ersetzung

scheint mir wirklich eine im wesentlichen befriedigende Erklärung zu sein, ohne daß geleugnet werden soll, daß auch andere Motive mit in Frage kommen können.

Die formale Neuerung würde somit auf eine immerhin nicht unwichtige sachliche Verschiebung in dem Objekt der Wirksamkeit der Prophetie zurückweisen. Aber in das Wesen der Sache dringen wir doch erst, wenn wir vom Objekt auf den Inhalt der Verkündigung sehen. Die wichtigsten Gedanken des Amos werden dabei zur Sprache kommen.

Ich schicke eine ganz kurze Orientierung über die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen voraus. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ist Amos' Wirksamkeit in die Zeit von ca. 766—750 zu setzen [1]. Damals befand sich Israel unter der Regierung Jerobeams II. in einer Periode der Blüte. Die Besiegung der seit Ahabs Tode höchst gefährlich gewordenen Aramäer von Damaskus war gelungen, die Ausdehnung des Reiches so groß wie seit lange nicht (2 Kön. 14, 23 ff.). Seine Erfolge aber hatte Jerobeam nicht zum wenigsten der seit geraumer Zeit schon in den Gesichtskreis getretenen Weltmacht Assur zu danken. Ahab hatte noch Schulter an Schulter mit Benhadad von Damaskus bei Karkar (854) gegen Assur gekämpft, Jehu ist 842 bereits Tributär von Assur gegen Damaskus. Seitdem waren die damaszenischen Syrer kaum zur Ruhe gekommen vor assyrischen Angriffen. 773 noch hatte Assurdān III. (773—755) einen Zug nach Westen unternommen (Winckler, Assyrisch-babylonische Geschichte S. 206; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, § 342). Seitdem hatte die Sachlage sich etwas geändert. Die letzten Jahre Assur-

---

der Predigt durch die Schrift ist viel später eingetreten. Zur ganzen Frage vgl. noch Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 536; Dillmann, Alttestamentliche Theologie S. 493.

1) Valeton (Amos und Hosea 10 f.) setzt freilich Amos zwischen 745 und 741 an; sollte aber Jerobeam II. im Jahre 745 gestorben sein, wie Rost annimmt, dann wäre diese Ansetzung unmöglich (vgl. Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, S. 8, Anm. 2). — Die Notiz 1, 1 (zwei Jahre vor dem Erdbeben) hilft uns natürlich nichts.

däns und die Regierung Assurniraris III. (755—745) brachten Assur einen rapiden Rückgang seiner Macht, vornehmlich infolge innerer Kämpfe (Winckler, S. 206f.; Ed. Meyer, § 343). 745 bestieg dann Tiglatpilesar III. den Thron, unter dessen machtvoller Regierung die Gefahr verschlungen zu werden für die kleinen Reiche Syriens und Palästinas akut wurde. — Aber als Amos auftrat, dachte noch kein Mensch an Unheil, konnte auch niemand daran denken [1]). Die Schwäche Assurs verbürgte den kleinen Staaten noch ihre Existenz.

Der günstigen äußeren Lage entspricht freilich nicht die innere Tüchtigkeit des Volkes. Man lebt in leichtsinniger Üppigkeit und toller Lust (6, 4ff.) und tritt das Recht mit Füßen, verkehrt es in Wermut, bedrückt und betrügt den Geringen (5, 7. 10ff.; 2, 6f.). Dabei ist man voll Bigotterie: die Altäre Jahwes rauchen vom Blut der Opfertiere, man besucht die Feste Jahwes und zahlt Zehnten (4, 4; 5, 21ff.). Mit der Bigotterie verbindet sich wie so oft Frivolität: Vater und Sohn gehen zusammen zur Dirne (kᵉdēšā) (2, 7ᵇ), Propheten und Nasiräer erscheinen als absonderliche Heilige, die man verhöhnt (2, 11f.). Gewiß ist das Bild des Volkslebens einseitig gezeichnet, weil wir nur die polemischen Aussagen der Propheten haben, ähnlich wie das Urteil über die Pharisäer so leicht einseitig wird, wenn man nur an die Anklagen Jesu denkt. Aber die geschilderten Züge sind doch offenbar vorhanden gewesen, und sie reichen aus, um die sittliche Fäulnis zu erkennen, auch wenn man daneben bessere Züge des Volkslebens annehmen muß [2]).

In dieses Volksleben hinein tritt Amos [3]) und ruft seine

---

1) Auch bei Valetons Ansetzung nicht. Zunächst hatte Tiglatpilesar noch genug im Osten zu tun; doch vgl. S. 327, Anm. 1.

2) Nur soll man sich hüten, das Bild gar zu sehr grau in grau zu malen und eine ganz abnorme Sittenverderbnis anzunehmen. Die Parallele mit der letzten Zeit vor der französischen Revolution liegt ja so nahe. Aber würde denn ein Amos z. B. über unser Volksleben in Stadt und Land irgend anders urteilen? Diese Erwägung gibt einen richtigen Maßstab für die Feinheit des sittlichen Empfindens des Propheten.

3) Über Ort und Dauer seines Auftretens vgl. den Exkurs.

Gerichtsverkündigung in die erstaunte Menge (Kap. 7). Das Gericht ist unabwendlich, nahe bevorstehend (5, 2):

„Gefallen ist, nicht kann wieder aufstehen — die Jungfrau Israel!
Sie ist auf ihr Land niedergeworfen — keiner richtet sie auf!"

Jerobeam soll durch das Schwert fallen, Israel aus dem Lande in die Verbannung (7, 9—11. 17): denn Jahwe wird ein Volk aufbieten gegen Israel; gemeint ist Assur (6, 14, vgl. auch 5, 27). Der jôm Jhwh ist nahe, aber er bedeutet nicht Heil für Israel (wie das Volk meint): „Ja, Finsternis ist der Tag Jahwes, und nicht Licht, dunkel und glanzlos" (5, 20). Auf die Einzelheiten des Gerichtsvollzuges [1]) kommt es weniger an als auf die Tatsache selbst, daß Vernichtung das Volk treffen wird. Dagegen muß gefragt werden, ob diese Vernichtung eine definitive sein soll, oder ob eine Zukunftshoffnung damit verbunden ist resp. sich damit verträgt. Zuzugeben ist, daß, wo vom Gerichte gesprochen wird, wirklich an Vernichtung gedacht ist, vgl. 2, 13 ff.; 4, 1 ff.; 5, 2 f.; 6, 9; 9, 1 ff. Man kann dagegen nicht ohne weiteres anführen wollen, daß die beiden Visionen 7, 1—6 von der Zurückziehung des völligen Gerichtes reden. Sie geben eine frühere Periode in der Erkenntnis des Propheten an, seine endgültige Überzeugung steht in den folgenden Visionen in Kap. 7, 7 ff., Kap. 8. 9. Ebensowenig besagt 3, 12 (was da übrig bleibt, ist eben nichts) oder 5, 3 (der Zahlenspruch kann im Zusammenhange nur ein Bild für Vernichtung sein sollen, das Volk wird dezimiert). Auch kann man sich auf den Schluß des Buches kaum berufen (etwa von 9, 8 an). Seit Wellhausens Ausführungen („Kleine Propheten" z. St.) wird man ihn im wesentlichen preis-

1) Vgl. dazu Seesemann, Israel und Juda bei Amos und Hosea, Leipzig 1898, S. 12. — Daß Amos in Ephraim für Ephraim redete, also auch das Gericht sich zunächst auf Ephraim bezieht trotz 3, 1, hat Seesemann sicher überzeugend von neuem erwiesen. Daß darum noch nicht jede Beziehung auf Juda unecht sein muß, darin hat Seesemann ebenso recht gegen die neueren Ansichten. Procksch a. a. O. S. 8, Anm. 1, hält die Bezeichnung des Nordreiches als Israel für sekundär gegenüber der Bezeichnung Israel für das Gesamtreich. — Juda wird in die Gerichtspredigt einbezogen nach 6, 1. 11.

geben müssen [1]), auch wenn an sich bei Amos eine Zukunftshoffnung wohl denkbar, ja sogar vorauszusetzen ist. Gewiß ist das Gericht auch bei Amos bedingt: Umkehr des Volkes würde es abwenden (5, 4. 6; 5, 13—15 ist von P. Volz, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, S. 18 beanstandet). Aber darin liegt nicht eigentlich Hoffnung, da dem Propheten das Nichteintreten der Umkehr gewiß ist, vgl. Jes. 6, 9 f. Die Erfahrung lehrte es ihn ja. Es mag also richtig sein, daß Amos ein Unheilsprophet κατ᾽ ἐξοχήν ist, daß er eine Zukunftshoffnung nicht ausspricht [2]). Heißt das, daß er keine gehabt habe, gehabt haben könne? Zunächst halte ich es für ausgeschlossen, daß Amos den Fortbestand eines Gottesreiches überhaupt habe aufgeben können. Procksch (a. a. O. S. 13, Anm. 1) hat ganz recht, wenn er Amos die Vorstellung, Jahwe werde über dem Nichts triumphieren, nicht zutraut. Mit dieser Annahme würde man den Propheten aus aller Analogie mit den übrigen Propheten herausfallen lassen und ihm einen Gottesbegriff zutrauen, der überhaupt nicht mehr religiös wäre.

Ich halte es aber auch für ausgeschlossen, daß Amos dieses Gottesreich sich außerhalb Israels habe denken können. Auch für ihn bleibt doch Israel — das Gesamtvolk — Jahwes Volk, das besondere Objekt seines Waltens. So war es in der Vergangenheit (3, 1ᵇ; 2, 4 ff. u. s.), so ist es auch jetzt noch, wenn er das Gericht über sein Volk hereinbrechen läßt. Vor der erschütternden Tatsache dieses Gerichtes verschwindet zunächst alles andere vor seinen Augen; von dem, was kommen wird, redet er nicht [3]). Darin liegt an sich noch nicht, daß er keine Gedanken

---

1) Procksch hält 9, 8ᵃ. 10—12 für „höchst wahrscheinlich" echt (a. a. O. S. 13, Anm. 1).

2) 8, 11 ff. braucht nicht unecht zu sein; das Wort ist aber eine Gerichtsdrohung, keine Hoffnung.

3) Wenn ich oben der Ausscheidung der Zukunftsstellen im wesentlichen zugestimmt habe, muß ich doch hinzufügen, daß Zukunftshoffnung an sich für mich gar kein Argument gegen Echtheit bilden kann. Einen echten Bestandteil auch im Schluß anzuerkennen, bin ich mit Procksch wohl geneigt. — Um so weniger würde ich abgeneigt sein, wenn das Resultat des Exkurses sich stichhaltig erweisen sollte.

darüber gehabt habe. Und wäre er vor die Frage gestellt worden: Was wird nach dem Gerichte sein? — er würde meines Erachtens sicher geantwortet haben, daß Jahwe doch noch einen Weg zum Heil finden werde, zum Heil für sein Volk, wenn auch nicht für die gegenwärtige Generation. Mir scheint, daß man oft etwas zu wenig daran denkt, daß auch Amos Israelit ist und bleibt; so hebt man ihn denn leicht auf eine Höhe religiöser Erkenntnis, die über das gesamte Alte Testament hinausgeht, auch über einen Deuterojesaja, dem immer noch Israel Mittelpunkt des Gottesreiches bleibt.

Persönlich bin ich auch der Meinung, daß Amos das Gottesreich der Zukunft nicht wohl anders als in den Formen des israelitischen Staates habe vorstellen können. Doch läßt sich das aus Amos allein natürlich nicht erweisen.

Es handelt sich nun weiter nicht eigentlich um die Frage, wie Amos zur Gewißheit des Gerichtes gekommen sei. Darauf gibt es eine sehr einfache oder auch eine sehr schwierige Antwort. Aus politischem Scharfblick stammt die Gewißheit nicht, weil einerseits die politische Lage gar nicht dazu angetan (s. o.), andererseits aber die Gewißheit des Unterganges schon vorhanden war, ehe noch Amos selbst an die Assyrer dachte. Das lehren die beiden ersten Visionen (Kap. 7). Die einfache und schließlich allein genügende Antwort gibt Amos selbst in Kap. 7: Jahwe hat ihn hinter der Herde weggerissen und mit der Botschaft von seinem Gericht nach Israel gesandt. Diese Aussage in Verbindung mit 3, 3—8 (vgl. V. 8: Hat der Herr Jahwe geredet — wer sollte nicht weissagen?) [1]) führt die Kenntnis von dem bevorstehenden Gerichte auf Offenbarung Jahwes zurück, in dessen „Rat" (סוד) die Propheten stehen. Schwierig wird die Antwort, wenn man die psychologische Vermittelung [2]) dieser Offen-

---

1) Die Konjektur Wellhausens (יחרד für ינבא) kann ich nicht für notwendig halten (vgl. Procksch a. a. O. S. 10, Anm. 2).

2) Aufsuchen einer psychologischen Vermittelung ist natürlich nicht Aufhebung einer tatsächlichen Offenbarung; jede Offenbarung ist psychologisch vermittelt. — Ich denke hier an die von Smend, Religionsgeschichte S. 164, aufgeworfene Frage, ob die Erkenntnis der Sünde Israels oder die des

barung sich klar machen will. Aber darauf kommt es hier nicht an, sondern es genügt, wenn wir die grundlegenden Gedanken erkennen, welche notwendig mit der Gewißheit des Gerichtes verbunden sind, ohne im einzelnen festlegen zu wollen, welche von ihnen das Prius und welche das Posterius im Geiste des Amos gewesen seien.

Mag wann und wie immer die Gewißheit des Gerichtes in Amos' Seele aufgegangen sein, die selbstverständliche Voraussetzung ist die Sünde des Volkes. Das Maß der Sünde Israels ist voll, darum will Jahwe sein Gericht nicht rückgängig machen (2, 6 ff.). Amos sieht Jahwe mit dem Bleilot auf der Mauer stehen und strenges Gericht halten; alles, was nicht vollkommen glatt und eben ist, muß der Vernichtung anheimfallen. Das heißt mit anderen Worten: Jahwe legt den strengsten Maßstab absoluter Gerechtigkeit an. Die ṣᵉdāḳā ist der Grundbegriff der Predigt des Amos. Das zeigt sich sowohl in der Art, wie der Prophet mit der Ungerechtigkeit des Volkes das Gericht motiviert, als auch in den positiven Forderungen, die er an das Volk stellt. „Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser

Unterganges das Prius gewesen sei. Smend hält die Erkenntnis des Unterganges für das Prius. Dabei setzt er voraus, daß für Amos von vornherein die Assyrer als drohende Macht im Hintergrunde standen. Aber 1) war die assyrische Macht damals gar nicht so drohend, und 2) ist es unberechtigte Eintragung, zu behaupten, auch in den ersten zwei Visionen ständen die Assyrer im Hintergrunde. Smend sieht sich zu seiner Annahme indes eigentlich durch die Erwägung veranlaßt, daß die sittliche Verderbnis Israels wohl auf Bestrafung, aber nicht auf Vernichtung Israels schließen lassen konnte. Aber — das trifft vielleicht auf die Volksanschauung zu, jedenfalls nicht für Amos, wenn nicht auch die Idee des absolut gerechten Gottes erst sekundär aus der Gewißheit des Gerichtes fließt und wenn nicht auch für Amos dies Verhältnis Jahwes zu Israel als unlösbar gegolten hat. Das ist eben die Frage, die noch zu beantworten ist, und mit deren Verneinung Smends These fällt (vgl. übrigens Sellin, Beiträge II, 191, Anm. 1 und Valeton, Amos und Hosea S. 101 ff.). — Schließlich dürfte die Frage, so scharf gestellt, überhaupt unlösbar sein. Prius und Posterius läßt sich in so innerlichen Dingen schwer entscheiden, wo wir nur auf Rückschlüsse aus sehr spärlichen Indizien angewiesen sind (vgl. auch Giesebrecht, Berufsbegabung der Propheten S. 85).

und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach" (5, 24). Wie beherrschend die „Gerechtigkeit" für die Gedanken des Amos ist, ergibt sich am klarsten daraus, daß vor ihr auch der Kultus vollständig in den Hintergrund tritt. Kultus und ṣᵉdāḳā treten sich als Gegensätze gegenüber (wie bei Hosea Kultus und daʿat Jhwh). Es handelt sich ja nicht nur darum, daß die gegenwärtige Art des Kultus schlechtweg verworfen wird (das ist selbstverständlich, vgl. 2, 8; 4, 4 ff.; 5, 5 f.), sondern es tritt zum mindesten eine starke Gleichgültigkeit gegen den Kultus überhaupt zutage (vgl. 5, 21 ff., besonders V. 25. 26) [1]). Dementsprechend wird nirgends eine kultische Forderung aufgestellt, während die kultischen Handlungen, die überhaupt erwähnt werden, sämtlich verworfen werden. Der wirklich wertvolle Gottesdienst besteht für Amos eben in der Bewährung der ṣᵉdāḳā.

Was so verworfen wird, verwirft Jahwe, was gefordert wird, fordert Jahwe. Wir dürfen also ohne weiteres auf das Wesen Jahwes zurückschließen. Die Gerechtigkeit beherrscht alles, weil Jahwes Wesen schlechthin Gerechtigkeit ist. Es ist der vollkommene, heilige Gott, demgegenüber jede Ungerechtigkeit verschwinden

---

1) Ich brauche mit Absicht den Ausdruck „Gleichgültigkeit", nicht Verwerfung des Kultus schlechthin. Zwar macht Amos nicht den Unterschied von Opfer als opus operatum und richtigem Opfer, von denen nur das erstere verworfen würde (so Öttli, Greifsw. Studien S. 32 ff.; Valeton S. 111 f.). Die Sache liegt ähnlich wie bei der Frage nach der Möglichkeit einer Zukunftshoffnung bei Amos. Die Aussagen lauten absolut — das sollte man nicht leugnen. Aber ihre Schärfe und Absolutheit erklärt sich wohl daher, daß der Prophet überhaupt keinen brauchbaren Kultus vor sich hat oder über der Menge des Falschen das Rechte übersieht. Falsch ist es aber zu schließen, Amos habe in Wirklichkeit bewußt einen opferlosen Gottesdienst haben wollen (so spricht wieder Procksch von einem geistigen Kultus; viel richtiger urteilt Löhr, Untersuchungen usw., S. 35, Anm. 1). Wäre er — und so steht es auch bei Hosea u. a. — vor die praktische Aufgabe gestellt gewesen, den Gottesdienst nach seinem Sinne herzurichten — schwerlich hätte der Opferkult, hätten die Feste usw. gefehlt. — Vgl. Smend, Religionsgeschichte S. 168, Anm. 1; Steuernagel, Entstehung des Deuteron. S. 14 f. — Daß auch in diesem Falle das Vorhandensein eines allgemein anerkannten und mit höchster Autorität versehenen Gesetzes nicht gut denkbar ist, versteht sich von selbst.

muß. So steht er Israel gegenüber, so aber auch den umwohnenden Völkern. Auch sie richtet er nach dem Maßstab strengster Gerechtigkeit (Kap. 1 und 2): Aramäer, Philister, Phönizier, Edomiter usw. Auch ihre Schicksale leitet er. Wie er Israel aus Ägypten führte, so die Philister aus Kaphtor, die Aramäer aus Ḳir (9, 7; von H. Winckler ohne Begründung und grundlos beanstandet). Als der heilige Gott des Rechtes, das überall dasselbe ist und für alle gleich gilt, ist Jahwe der Gott nicht nur Israels, sondern der Welt, die Verkörperung des Sittengesetzes. Er ist der Jahwe ṣebā'ōt [1]), d. h. bei Amos der Herr aller Mächte der Welt, der Weltgott. Gewiß reflektiert der Prophet nicht über die Realität anderer Götter und das Verhältnis Jahwes zu ihnen, es fehlt auch der Begriff der Welt; nicht einmal die Völker werden in ihrer Gesamtheit zusammengefaßt. Darauf beruht es wohl, wenn Kuenen (Volksreligion und Weltreligion S. 119 f. 316 ff.) bei Amos und den nächsten Nachfolgern nur erst von einem werdenden Monotheismus reden will. Aber richtiger spricht wohl Baudissin, Studien I, 161 ff., von einem Monotheismus, dessen Konsequenzen in bezug auf die Heidenwelt noch nicht ausdrücklich gezogen sind (vgl. Valeton, Amos und Hosea S. 103 f.). Amos kennt nur einen Heiligen, wie er nur ein Recht für alle kennt, und das ist Jahwe. Das ist nicht mehr Monolatrie, sondern das ist Monotheismus. Weil der eine Gott für Israeliten und Nichtisraeliten der absolut gerechte ist, ist es ethischer Monotheismus.

---

1) Es ist dabei gleichgültig, ob der Name J. ṣ. älter ist als Amos (so besonders Kautzsch, Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft VI, 17 ff.; Realenzyklopädie², s. v. Zeb., vgl. auch Löhr, Die Bücher Samuelis S. 3—5 und Untersuchungen zum Buche Amos) — was mir das Richtige zu sein scheint — oder ob Amos den Namen erst geschaffen hat (so Wellhausen, Geschichte S. 111 und Smend, Religionsgeschichte S. 187). Löhr leugnet die oben vorausgesetzte Bedeutung des Namens bei Amos. Sachlich wird auch dadurch nichts geändert, auch nicht, wenn die Doxologien (4, 13; 5, 8. 9; 9, 5. 6) unecht sind, die ja allerdings in der Formulierung weiter gehen, als man es bei Amos vielleicht erwarten kann. Wenn die Herrschaft über die Natur wegfällt, bleibt die Herrschaft über die Völkerwelt. Für Echtheit der Doxologien tritt Procksch (a. a. O. S. 11, Anm. 2) ein, wie mir scheint, mit guten Gründen.

Amos scheint aber eine Konsequenz tatsächlich zu ziehen, nämlich, daß der Weltgott sich zu allen Völkern gleich verhalte. Kap. 9, 7 stellt er Israel auf dieselbe Stufe mit den Kuschiten, Philistern und Aramäern. Danach hätte Israel keine Prärogative. Dem stehen andere Stellen gegenüber, die die Prärogative Israels aber ebenso sicher anerkennen (vgl. 2, 10. 11; 7, 15; 8, 2. 6, vor allem 3, 2). Er weiß doch davon, daß Jahwe in einer langen Geschichte vom Auszug aus Ägypten an dies Volk besonders geführt hat (vgl. besonders 2, 9ff.; 4, 6ff.); es ist sein Volk (vgl. 7, 15. 8 u. s.). Nur zu ihm sind Propheten und Naziräer gesandt worden, nur zu ihm schließlich ist Amos selbst gesandt. Amos selbst mit seiner Predigt ist der beste Beweis dafür, daß Israel doch eine besondere Stellung einnimmt. Darum endlich erkennt der Prophet ausdrücklich an: „Nur euch habe ich erwählt (= erkannt) aus allen Geschlechtern der Erde" (3, 2). Diesen zweifellosen Belägen gegenüber kann man 9, 7 nur als eine affektvolle Zuspitzung betrachten, aus der man weitere Konsequenzen nicht ziehen darf (vgl. Nowack z. St.)[1]. Hinsichtlich der Tatsache einer besonderen Stellung Jahwes zu Israel stimmt Amos mit dem Volke vollkommen überein, nicht in der Beurteilung dieser Tatsache und den Schlüssen, die aus ihr zu ziehen sind.

Auf die kürzeste Form ist der in dieser Beziehung obwaltende Gegensatz in der Antithese 3, 2 gebracht. Amos macht es hier wie Paulus so oft in seiner Polemik, namentlich im 2. Korintherbriefe, er greift einen Satz heraus, den die Gegner ihm entgegenhalten, um seine Gerichtsdrohung unwirksam zu machen. Das Volk schließt: Jahwe hat uns erwählt — darum kann er

---

1) Hier haben wir also ein Beispiel, daß eine Aussage auf Grund anderer rektifiziert werden muß, einen Beweis, daß Amos im Affekt vor extremen Aussagen nicht zurückschreckt, die er in ihren Konsequenzen selbst nicht aufrechterhält. Hätte man nur 9, 7, würde man wahrscheinlich vielfach diese Einschränkung als falsch abweisen; vgl. Sellin, Beiträge I, 118. — Umgekehrt nun scheint mir aus diesem sicheren Fall das Recht zu fließen, auch an anderen Punkten (vgl. Zukunftshoffnung und Opferkult) zur Vorsicht zu mahnen.

uns nicht vernichten. Amos schließt: Jahwe hat euch erwählt — darum gerade wird er euch vernichten. Es ist richtig, daß hier Amos gegen eine Anschauung kämpft, die das Verhältnis Jahwes zu Israel für unlöslich hält, darum wohl an eine Bestrafung, aber nicht an eine Vernichtung des Volkes denken kann [1]). Es ist auch richtig, daß man diese Anschauung wohl als in weiten Kreisen herrschend annehmen muß; — daß es die selbstverständliche, allgemein geteilte sei, daß Amos der erste sei, der gegen sie auftritt, daß es sich dabei um einen bis dahin allgemein anerkannten und notwendigen Bestandteil der Jahwereligion handle — das folgt nicht. Wir haben einen ganz ähnlichen Fall in Jeremia 7. Wenn dort das Volk den Tempel als eine Bürgschaft für den Bestand Jerusalems ansieht, so wird doch niemand auf den Gedanken kommen, diese Ansicht als einen notwendigen und bis dahin allgemein anerkannten Bestandteil der Jahwereligion anzusehen — wir können ja die Genesis dieses Gedankens verfolgen und wissen, daß bei den Vertretern der reinen Jahwereligion dieser Gedanke unmöglich ist. Nun, ebensowenig kann man den angeführten Schluß bei Amos ohne weiteres machen — es müßte denn sein, daß wir aus den Quellen über die vorhergehende Zeit dazu gezwungen würden. Darüber aber später! Zunächst steht nur die Tatsache fest, daß Amos nichts von einer Unlösbarkeit des Verhältnisses Jahwes zu Israel wissen will. Durch freies geschichtliches Wirken hat Jahwe Israel zu seinem Volke gemacht; es ist kein gewissermaßen natürlich gewordenes Verhältnis, sondern ein von Jahwe aus freier Entschließung geknüpftes. Darum kann er es auch, wenn er will, wieder lösen, auf Zeit, schwerlich definitiv [2]). Die Notwendigkeit dazu tritt

---

1) Im Gegenteil erwartet man vom jôm Jhwh eine Verherrlichung Israels.

2) Die grundlegende Tatsache ist auch für Amos die Befreiung aus Ägypten, vgl. 3, 2 und sonst. Er kennt die ägyptischen Plagen 4, 10, den Wüstenzug 5, 25; 2, 10. Nimmt man hinzu, daß er von der Erwählung Israels weiß und sie in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten nennt, so muß man auch wohl annehmen, daß er den Sinaibund kennt, obwohl er ihn nicht ausdrücklich nennt (vgl. Löhr, Untersuchungen usw. S. 32). — Geht die Schließung des Bundes allein auf freie Entschließung Jahwes zurück,

ein, wenn das Volk dauernd sich seiner unwürdig erweist. Denn als Gott der Gerechtigkeit kann er auf die Dauer nur mit einem Volke der Gerechtigkeit in Beziehung bleiben. Es gibt eine Grenze für seine Langmut. Man kann also sagen, daß Amos mit Energie die aus Israels Erwählung fließende sittlich-religiöse Verpflichtung hervorhebt — sein ethischer Gottesglaube und seine Auffassung vom Verhältnis Jahwes zu Israel hängen aufs engste zusammen.

Somit ergeben sich folgende Punkte als wesentlich:

a) Amos verkündet dem ganzen Volke Israel ein Gericht, das eine Auflösung desselben in seinem nationalen Bestande zur Folge hat;

b) das Gericht wird sittlich begründet; denn

c) Jahwe, den er als den Gott der Welt kennt, ist ein sittlicher, gerechter —, also auch sein Verhältnis zu Israel auf sittlichen Bedingungen ruhend.

Es fragt sich, ob er in diesen Punkten wesentlich, qualitativ Neues gegenüber seinen prophetischen Vorgängern bietet, so daß man von ihm eine völlig neue Stufe der Jahwereligion datieren kann. So urteilt z. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 573. 574, wenn er von einer „in Israel noch nicht gehörten Anschauung“, von einem „unerhörten“ Gedanken redet; ähnlich E. Meyer, Geschichte des Altertums I, § 362; Cornill, Der israelitische Prophetismus S. 46 f.; auch Wellhausen, Israelitische Geschichte S. 109—111 und Marti, Geschichte der israelitischen Religion[3] S. 121. 127. 133. Dieser An-

---

so ist eine definitive Lösung wohl denkbar, aber doch kaum anzunehmen. Das Gericht wird vielmehr unter den Gesichtspunkt der Erziehung treten, um eine neue Anknüpfung des Verhältnisses zu ermöglichen. Wäre nur die göttliche strenge Gerechtigkeit resp. die sittlich-religiöse Haltung des Volkes entscheidend, dann müßte die Lösung allerdings definitiv sein, dann könnte es keine Zukunftshoffnung geben. Ist man aber der Überzeugung, daß, wie bei allen anderen Propheten, so auch bei Amos eine solche vorausgesetzt werden muß, dann wird man mit Sellin, Beiträge I, 115, auch annehmen müssen, daß das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel im letzten Grunde auf einer freien Gnadentat Jahwes beruht, d. h., daß auch bei Amos der Gedanke an die Gnade Gottes im Hintergrunde steht.

schauung, von den Genannten in verschiedener Weise formuliert, sind eine Reihe anderer Autoren mehr oder weniger konsequent entgegengetreten, wie Kuenen, Volksreligion und Weltreligion S. 105, Valeton jr. bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3] S. 280, am entschiedensten wohl E. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte usw. (z. B. S. 44 f.) und Sellin, Beiträge I. Wie ist zu urteilen?

Jeremia stellt (28, 1 ff.) im Kampfe mit Hananja die Regel auf, daß der wahre Prophet Unheilsprophet sei, nur der falsche ständig Heil weissage (vgl. V. 8 f.). Jeremia hat damit nicht gemeint, daß mit der Unheilsprophetie Heilshoffnung unvereinbar sei; er selbst hat solche ja gehabt, was keines Beweises bedarf [1]). Mit dieser Einschränkung, die sich aus der Sache selbst ergibt und nicht unwichtig ist, besteht der jeremianische Kanon den Tatsachen gegenüber zu Recht. Seit Amos sind die Propheten wirklich wesentlich Unheilsverkünder. Aber ist das erst seit Amos so? — Von Jeremia 28 aus wird man unwillkürlich zu der auffallend gleichen Situation geführt, in der sich Micha ben Jimla 1 Kön. 22 befindet. Die Quelle ist sehr alt und gut [2]). In ihm sieht

1) Bestritten ist nur, daß er „messianische" Hoffnung im engeren Sinne habe, meines Erachtens aber auch mit Unrecht.

2) Benzinger trennt sie im Kommentar von der Eliaserzählung, hält sie aber für sehr alt (Ende des 9. Jahrhunderts). — Günstig muß auch das Urteil über die Quellen zum Leben des Elias lauten, wenigstens für 1 Kön. 17—19. 21. Und diese Stellen kommen hier allein in Betracht. Daß diese Kapitel verhältnismäßig sehr alt sind, unterliegt keinem Zweifel; ebensowenig, daß sie älter als Amos sind und von der spezifisch „prophetischen" Denkweise nichts verraten; vgl. Stellung zum Stierdienst und auch zur Dynastie Jehu (Sellin, Beiträge I, 20; Kittel, Geschichte der Hebräer II, 184). Ziemlich übereinstimmend nimmt man für ihre Entstehung die Wende des 8./9. Jahrhunderts an. Um Jahrzehnte kann man hier nicht rechten. Die kaum ganz den historischen Tatsachen gerecht werdende Beurteilung der religiösen Stellung des Ahab nimmt man gewöhnlich zum Anlaß, die Stücke den Ereignissen selbst schon etwas fern zu rücken, gewiß nicht ohne Grund. Mit Recht aber wird daraus im allgemeinen nicht der Schluß auf Unglaubwürdigkeit des Inhaltes gezogen. Der zeitliche Abstand ist unter keinen Umständen so groß, daß nicht die Zeichnung einer so markanten Persönlichkeit noch richtig sein könnte. Legendarisch wird die Erinnerung an solche Persönlichkeiten sehr bald

Ahab seinen Feind, weil er ihm nicht einmal, sondern ständig Unheil weissagt; in dieser Beziehung steht er in schärfstem Gegensatze zu den anderen Jahwepropheten (vgl. V. 8. 16ff.). In demselben Gegensatze zu Ahab befindet sich Elias. Der König begrüßt ihn als den 'ōkhēr Jisrā'ēl, als den, der ständig, nicht nur einmal, Israel ins Verderben stürzt, weil er eben immer Unheil weissagt, vgl. 1 Kön. 18, 17. 19, 15 ff. 21, 17 ff. Gewiß ist nicht zu verkennen, daß beide ihre Drohung wesentlich gegen den König und sein Haus richten; das definitive Gericht trifft nur diesen. Aber ebensowenig ist zu leugnen, daß ein Gericht auch das Volk trifft. Es dürfte zwar eine Übertreibung Sellins (Beiträge I, 22) sein, wenn er in 1 Kön. 22, 17 eine momentane Auflösung des Volkes in seinem Bestande ausgedrückt findet; aber ein Unglück ist die Führerlosigkeit und die damit verbundene Verwirrung denn doch auch für das Volk. Namentlich wenn man sich der Beurteilung und Schätzung des Königtums erinnert, die in der älteren, vorhoseanischen Zeit zweifellos vorliegt, wird man eine Empfindung dafür haben, daß ein Unglück des Königs immer zugleich als ein Unglück des Volkes beurteilt wird. Ähnlich steht die Sache bei Elias. Man braucht kein Gewicht darauf zu legen, daß er „Verwirrer Israels" heißt; diese Bezeichnung im Munde des Königs könnte ja nur eine Gleichsetzung des Geschickes Israels mit seinem eigenen auf seiten Ahabs sein. Zweifellos aber wird 1 Kön. 19, 17 ff. das Volk stark in Mitleidenschaft gezogen [1]); nur an eine Auflösung des Volkes in seinem Bestande darf man auch hier nicht denken, da schon ein neuer König gesalbt ist.

---

gefärbt, aber doch nur so, daß die markanten Züge sich vergröbern und ins Ungemessene wachsen (vgl. Kittel a. a. O. II, 228; Kautzsch, Abriß S. 36). Gerade die hier in Betracht kommenden Stellen tragen in keiner Weise legendarischen Charakter. — In 19, 15 speziell ein Hereinspielen prophetischer Gedanken zu finden (Smend, Religionsgeschichte S. 157, Anm. 2), ist völlig unberechtigt (vgl. Sellin, Beiträge I, 20). Gerade 19, 15—18 trägt den Charakter der Glaubwürdigkeit, weil weder die Erzählung V. 19 ff., noch die Ereignisse selbst ganz dazu stimmen.

1) Das geht aus der angefügten Hoffnung, daß doch noch 7000 als Kern eines neuen Volkes übrig bleiben sollen, gerade am deutlichsten hervor.

Ist die Gerichtsverkündigung des Amos demgegenüber etwas wesentlich, qualitativ Neues? Unheilspropheten sind ein Micha ben Jimla und Elias ebensogut wie Amos. Wenn sie die Spitze ihrer Drohungen wesentlich gegen den König und sein Haus richten, so erklärt sich das zum Teil gewiß daraus, daß sie ihre Wirksamkeit überhaupt wesentlich am Hofe ausübten, vielleicht auch daher, daß zu ihrer Zeit der königliche Hof mehr als später das Volk repräsentierte. Für Elias darf man auch daran erinnern, daß der Feind, gegen den er kämpft, wirklich seinen Hauptsitz am königlichen Hofe hat, ich meine den unter dem Einflusse Izebels eindringenden Baalskult. Es bleibt die Tatsache, daß das Gericht über das Volk bei Amos nicht nur mehr in den Vordergrund tritt, sondern auch weit intensiver ist als bei seinen Vorgängern. Aber etwas qualitativ Neues würde doch nur dann vorliegen, wenn mit dem Gerichte eine absolute Vernichtung des Volkes mit Ausschluß jeder Hoffnung auf Weiterbestand verbunden gedacht wäre. Wir haben das oben für unmöglich erklärt, selbst wenn alle Hoffnung enthaltenden Stellen unecht wären [1]). Liegt die Sache aber so, daß bei Micha ben Jimla und Elias ein definitives Gericht über das Königshaus und auch ein Gericht über das Volk, verbunden mit einer Heilshoffnung, bei Amos ein definitives Gericht über das Königshaus und ein weit radikaleres Gericht über das Volk, aber doch auch nicht mit Ausschluß einer Zukunftshoffnung vorliegt, dann ist zwar ein sehr großer quantitativer, aber kein qualitativer Unterschied zu konstatieren.

1) Und selbst wenn diese Behauptung für Amos nicht zu Recht bestände, würde man von einem qualitativen Unterschied zwischen der Jahweprophetie seit Amos überhaupt und den Vorgängern vom Schlage eines Elias nicht reden dürfen. Wenn die Zukunftshoffnung bei **allen** in Betracht kommenden Propheten mit alleiniger Ausnahme von Amos (und allenfalls Micha) ein integrierender Bestandteil der Prophetie ist, darf man in dieser Beziehung **nicht** Amos als den reinsten Ausdruck der Jahweprophetie ansehen. Er würde in dieser Hinsicht vielmehr eine singuläre Stellung einnehmen. — Umgekehrt ist das Auftreten der Zukunftshoffnung bei Elias ein Moment, das ihn den großen Jahwepropheten nahebringt.

Das Gericht wird bei Amos sittlich motiviert, erscheint als ein Ausfluß der Gerechtigkeit Jahwes. Wie steht es damit bei seinen Vorgängern? Eine allgemeine Bemerkung, die auch für andere Fragen in Betracht kommt, aber an dieser Stelle besonders wichtig ist, sei vorausgeschickt. Eine gewisse Unvollständigkeit der Motivierung ergibt sich aus der Natur der Quellen. Während wir für die Propheten seit dem 8. Jahrhundert in ihren eigenen Reden ein im wesentlichen vollständiges Gesamtbild ihrer Anschauung haben (freilich auch da oft noch mit Lücken), sind wir für die ältere Zeit eines Elias usw. auf historische Erzählungen angewiesen, die nur vereinzelt ipsa verba der Propheten bieten und uns vielfach da im Stiche lassen, wo wir am liebsten etwas Genaues wissen möchten. Mit vollem Rechte weist Sellin (der Beiträge I, 38 f. am energischsten auf diesen Punkt den Finger legt) darauf hin, daß wir für Micha ben Jimla oder auch Elias und andere in derselben Lage sind, in der wir bezüglich Amos' sein würden, wenn wir nur Amos 7 hätten, oder für Jesaja, wenn wir nur 2. Kön. 18—20 besäßen. Mehr als sonst sind wir darum hier genötigt, aber auch berechtigt, aus der historischen Situation zu schließen, was wir direkt nicht gewinnen können.

In dieser Lage befinden wir uns besonders Micha ben Jimla gegenüber. Wir haben eine Gerichtsdrohung ohne Motivierung. Heißt das, daß für ihn das Gericht ein unerklärlicher und darum unerklärter Willkürakt Jahwes ist? Wenn man Micha nicht nur als Zeitgenossen, sondern auch als Gesinnungsgenossen des Elias ansehen muß (vgl. Smend, Religionsgeschichte 157), wird man anders urteilen müssen. Elias tritt im Namen Jahwes als Hüter des Rechtes gegen das Unrecht auf; um des Rechtsbruches willen, den Ahab bezw. mit seiner Duldung Izebel an Nabot begangen hat, verkündet der Prophet das Gericht; daran ändert sich nichts, wenn der Vollzug des Gerichtes um der Bußfertigkeit des Ahab willen aufgeschoben wird [1]). Jahwe schützt

1) Es sei daran erinnert, daß in derselben Weise Nathan dem David entgegentritt. — Nathans Rolle in 1 Kön. 1 ist demgegenüber nicht einwandsfrei. — Das Auftreten Samuels gegen Saul ist anders zu beurteilen.

das Recht des einzelnen, zugleich aber auch das Recht des Volkes. Denn der Protest gegen den König ist in diesem Falle zugleich ein Protest gegen despotische Gelüste desselben (wie sie bei Izebel zweifellos vorliegen 1 Kön. 21, 7) [1]. Jahwe wacht aber auch über das Recht, das ihm zukommt; er hat das Recht auf alleinige Verehrung in seinem Volke Israel. Daher der Kampf des Propheten gegen den eindringenden Baalsdienst. Die Gerichtsdrohung 19, 15 ff. ist motiviert mit dem religiösen Abfalle (V. 14). Beides, Ungerechtigkeit und religiöse Verirrung, ist unverträglich mit dem Wesen Jahwes. Beides tritt auch bei Amos hervor, doch wäre es vorschnell zu sagen, die Anschauungen eines Elias und Amos seien identisch. Es fällt zunächst in die Augen, daß die Betonung der Gerechtigkeit bei Amos umfassender ist als bei Elias. Ja es scheint, als ob die praktische Betätigung der Religion bei Amos schließlich allein in Übung der Gerechtigkeit bestände. Läge die Sache aber so, daß bei ihm Religion und Moral einfach zusammenfielen — und darauf käme es schließlich bei der herrschenden Anschauung hinaus [2] —, dann würde zwischen ihm und seinen Vorgängern ein grundlegender Unterschied bestehen. Entscheidend ist hierbei die Stellung zum Kultus als der natürlichen Äußerung der Religion [3]. Daß Elias in keiner Weise den Kultus als solchen angreift, sondern nur für den rechten Kultus kämpft, bedarf keines Beweises. Ebenso ist klar, daß er nach unseren Quellen überhaupt nicht gegen den Jahwekultus seiner Zeit, sondern gegen den Baalkultus kämpft. Amos verurteilt den seinerzeit herrschenden Jahwekult radikal. Dabei ist nun aber zu

1) Einen ähnlichen Fall werden wir bei Ahia aus Silo anzuerkennen haben. Sicher scheint doch zu sein, bei aller Unsicherheit der Quellen, daß er eine Rolle bei der Reichstrennung spielte. Und man darf dann annehmen, daß Salomos Bedrückung des Volkes dazu der Hauptanlaß war.

2) Vgl. Smend, Religionsgeschichte S. 176: „Der Inhalt des göttlichen Willens ist bei allen echten Propheten im Grunde nur die Moral."

3) Man darf nie vergessen, daß für den antiken Menschen zur Religion selbstverständlich Kultus, auch Opferkult, gehört. Tatsächlich können auch wir uns eine Religion ohne Kultus überhaupt schwer denken. Ob nicht Amos selbst geopfert hat? Ich wage die Frage nicht ohne weiteres zu verneinen.

beachten, daß Elias unter anderen Verhältnissen lebt als Amos. Zu seiner Zeit ist die chronische Gefahr der Kanaanitisierung der Religion akut geworden. Denn darin haben die Quellen gewiß das Richtige bewahrt, daß unter Ahab, speziell durch den Einfluß Izebels, der Jahwereligion selbst eine Gefahr drohte — auch wenn Ahab selbst nicht bewußt die Jahwereligion aufgeben wollte (vgl. Kittel, Geschichte der Hebräer II, 225 f.). Schon daraus würde sich begreifen lassen, daß Elias um der dringenderen Gefahr willen, die aus dieser Richtung drohte, auf die schleichende Gefahr, die in der Entartung des Jahwekultus vorlag, nicht eingeht. An sich läge darin noch nicht, daß er sie nicht erkannt hätte. Nimmt man aber an, daß unsere Quellen den Tatbestand doch nicht genau wiedergeben, daß Elias tatsächlich vielmehr gegen den synkretistischen Jahwekult kämpfte (also nicht nur gegen den wirklichen Baalkult), dann wird er dadurch Amos angenähert. Dann hat er die Unvereinbarkeit dieses Mischkultus mit dem Wesen Jahwes sicher erkannt und bekämpft. Dann würde darin, daß er etwa über die Stierbilder in Bēthēl und Dān usw. nichts sagt, noch kein grundlegender Unterschied von Amos und seinen Nachfolgern liegen, die darauf eingehen. Dann würde Elias das im Prinzipe tun, was Amos in seiner vollen Konsequenz tut. Die Sache würde nur dann ganz anders liegen, wenn — damit kehren wir zu der oben gestreiften Frage zurück — für Amos der Kultus überhaupt aus der Religion wegfiele. Das ist aber tatsächlich nicht anzunehmen. Dafür müssen wir auf das früher Ausgeführte verweisen. Es bleibt vielmehr dabei, daß Amos zwar den herrschenden Kult in seiner synkretistischen Art und in seiner Verbindung mit Unsittlichkeit radikal verwirft, ja auch eine unleugbare Gleichgültigkeit gegen den Kultus überhaupt besitzt, offenbar weil der Tatbestand ihn dagegen einnahm, daß er aber nicht prinzipiell eine kultlose Religion vertrat. — So ergibt sich: Amos ist in seiner Beurteilung des Kultus weit schärfer als seine prophetischen Vorgänger, und in dem Maße, wie er hier schärfer urteilt, den Kult zurücktreten läßt, läßt er die Gerechtigkeit, also die Moral (aber natürlich religiös begründet) in den Vordergrund treten. Ein durchaus nicht unwich-

tiger gradueller, quantitativer Unterschied liegt vor, aber kein qualitativer.

Wenn Amos so schärfer sieht und eine im ganzen richtigere Auffassung vertritt, so hängt das mit seiner klaren und sicheren Erfassung des Wesens Jahwes zusammen. Daß Jahwe für Elias und auch einen Teil seiner Vorgänger Hüter des Rechtes ist, kann nicht bezweifelt werden, wird auch nicht bestritten. Man meint nur, bei ihm sei die Gerechtigkeit nur eine Seite seines Wesens, neben der doch auch etwas Willkürliches, Unberechenbares ihm anhafte. Die Belege für diese Einschränkung entstammen aber weniger den uns überlieferten Äußerungen oder auch Handlungen eines Elias [1]), als aus anderen Gebieten. Tatsächlich redet Elias nicht ausdrücklich viel von Gerechtigkeit; seine Angriffe richten sich nicht gegen die Ungerechtigkeit des Volkes. Aber das erklärt sich zur Genüge aus der mehrfach hervorgehobenen Tatsache, daß die Gefahr, die er bekämpft, anderswo lag. Dagegen wissen wir, daß er da, wo ein eklatanter Fall vorlag, mit aller Schärfe die sittliche Forderung Jahwes geltend machte. Im übrigen ist es auch nicht nur eine Ausflucht, wenn man immer wieder an die Lückenhaftigkeit der Quellen erinnert. Will man sich vorsichtig ausdrücken, dann muß man sagen, daß auch bei Elias das Wesen Jahwes stark ethisch gefärbt ist. Ich glaube aber, daß man weitergehend für Elias wenigstens behaupten darf, daß für ihn Jahwe dem Grundzuge seines Wesens nach gerecht ist. Demgemäß kann bei Elias ebensowenig wie bei Amos oder sonst einem die Rede davon sein, daß das Verhältnis Jahwes zu Israel unlösbar sei: das ergibt sich sowohl daraus, daß Elias ein Gericht über das Volk verkündet, das einer Lösung wenigstens

1) Sein Vorgehen gegen die Baalspriester beweist nichts dagegen. Ebensowenig kann man die abrupte Drohung 1 Kön. 17, 1 ff. anziehen; die Geschichte des Elias ist nicht vollständig erhalten, es muß noch etwas vorhergegangen sein. Die Motivierung folgt 1 Kön. 18, 18. — Ferner darf man 1 Kön. 22, 19 ff. nicht dahin ausnutzen. Die Betörung Ahabs gehört zum Gerichtsvollzug; daß dieser aber als sittlich motiviert anzunehmen ist, ist oben ausgeführt. — Die eigentümliche Vorstellung von Geistern, die Jahwe umgeben, besagt für Jahwes Wesen nichts (vgl. zum Ganzen: Sellin, Beiträge I, 105 f.).

nahe kommt, wie daraus, daß dieses Gericht sittlich motiviert erscheint, wie daraus, daß Jahwe ein gerechter Gott ist, der sittliche Forderungen stellt und nach sittlichen Maßstäben urteilt. In dieser Beziehung steht der Jahwe eines Elias also nicht auf derselben Stufe mit einem Kamoš oder einem anderen Landesgotte. Jahwe ist in seiner Existenz nicht gebunden an das Land oder an das Volk, sondern er steht Israel frei und selbständig gegenüber — wie bei Amos. Will man den Abstand zwischen Elias und Amos dahin erweitern, daß die Gerechtigkeit bei Elias nur Eigenschaft, bei Amos aber Charakter Jahwes sei, so darf man darauf hinweisen, daß bei Amos doch neben der Gerechtigkeit auch noch etwas anderes vorhanden ist, nämlich Gnade, die auf der Liebe beruht. Wenn auch die Forderung der Gerechtigkeit unter den obwaltenden Umständen schließlich den Ausschlag gibt, Amos kennt doch die Gnade im Wesen Jahwes Das beweisen die beiden ersten Visionen (Kap. 7) und Stellen wie 5, 4 usw.[1]). Wenn es nicht so wäre, müßte man wieder sagen, daß Amos nicht der reinste Vertreter der Jahwereligion war; denn tatsächlich haben ihn seine Nachfolger rektifiziert, vgl. Hosea. Smend („Religionsgeschichte" S. 201) hat ganz recht: „Auf der Gerechtigkeit Jahwes, wie Amos sie predigt, konnte die Religion nicht stehen". Aber in Wirklichkeit fehlt das Korrektiv auch bei Amos nicht. Die Gerechtigkeit ist auch bei Amos nur eine, allerdings sehr stark hervorgehobene, Seite des Wesens Jahwes. Darum stehen sich Elias und Amos nicht so fern, wie es oft dargestellt wird.

Wie steht es nun aber mit dem Monotheismus bei Elias? Daß man im alten Israel die Existenz fremder Götter anerkannt hat, ist unbestrittenes und unbestreitbares Konzessum (vgl. Sellin. Beiträge I, 85 f.). Ebenso gewiß hat man für Israel nur Jahwe als Gott gekannt. Die Frage ist nur die, ob Jahwe wirklich nur als Gott Israels gedacht war wie Kamoš als Gott Moabs, ob

1) Das würde um so mehr der Fall sein, wenn eine Entwickelung in der Gerichtsverkündigung des Amos anzunehmen wäre (vgl. oben). — Gnade trägt immer etwas den Charakter der Willkürlichkeit, erst recht der Begriff der Erwählung, den Amos doch auch kennt.

sein Machtbereich nur auf Israel beschränkt ist und seine Machtfülle nicht größer ist als die anderer Götter in ihrem Gebiete, oder ob tatsächlich Jahwe eine besondere Stellung einnimmt, auch über die Grenzen Israels hinaus, d. h. über den fremden Göttern. Wir beschränken uns wieder auf Elias. 1 Kön. 18, 27 ff. mit dem grimmen Spott des Propheten über Baal erinnert an die schärfsten Stellen über die Nichtigkeit fremder Götter etwa bei Deuterojesaja. Doch darf man kaum daraus schließen, daß Elias die Nichtexistenz des Baal oder anderer Götter überhaupt vertrete. Dagegen erhebt nicht nur 2 Kön. 1, 3 (wo Jahwe als Gott Israels dem Baalzebub als Gott Ekrons gegenübersteht) Einspruch, sondern auch die Tatsache, daß noch ein Jesaja (19, 1 z. B.) die Existenz anderer Götter anerkennt. Diese Vorstellung hat ja ein noch viel längeres Dasein behalten. Aber das geht doch aus 1 Kön. 18 hervor, daß an Macht der Baal Jahwe gegenüber nichts ist. Nun befinden wir uns hier allerdings auf israelitischem Gebiete, also im eigentlichsten Machtbereiche Jahwes. Tatsächlich erstreckt sich seine überragende Macht über Israels Grenzen hinaus. Nicht nur, daß er auch in Sarpat, also in Baals Machtbereich, seinem Verehrer beistehen und eine Baalsverehrerin beeinflussen kann —, auch in die politischen Verhältnisse eines anderen Landes greift er ein. Hasael wird zum König über Aram gesalbt. Umgekehrt ist der Gedanke ganz unvollziehbar, daß Elias etwas, das in Israel geschieht, auf das Eingreifen eines fremden Gottes zurückführen sollte. Will man sagen, solche Übergriffe seien doch nur Ausnahmefälle und nur in engster Beziehung zu Israel vorhanden [1]), so mag das sein. Jedenfalls bleibt bestehen, daß für Elias Jahwe auch die Macht hat, in die Verhältnisse anderer Völker einzugreifen trotz ihrer Götter. Nimmt man dies aber zusammen mit der Tatsache, daß Jahwes Verhältnis zu Israel nicht qualitativ dasselbe ist wie etwa das des Kamoš zu Moab, sondern daß Jahwe als ein sittlicher Gott seinem Volke frei und selbständig gegenübersteht, dann wird man das Wort 1 Kön. 18, 37. 39 doch wohl so verstehen

1) Das ist im großen und ganzen auch bei den späteren Propheten so.

dürfen, daß Jahwe der Gott ist nicht nur innerhalb der Grenzen Israels, sondern überhaupt, der Gott, der über allen anderen steht. Das ist nicht strenger numerischer Monotheismus, aber praktischer Monotheismus. Mehr bietet schließlich auch Amos nicht (vgl. Löhr, Untersuchungen usw. S. 30, Anm. 2) —, wie er über die Existenz anderer Götter denkt, wissen wir ja nicht. Aber zuzugeben ist, daß er diesen praktischen Monotheismus klarer und bewußter zum Ausdrucke bringt, wie je zuvor geschehen war. Was bei Elias nur gelegentlich hervortritt und zum Teil erschlossen werden muß, spricht er mit vollster Deutlichkeit aus. — Nehmen wir hinzu, daß dieser Monotheismus auch bei Elias seinem Wesen nach ethisch ist, so ergibt sich wieder, daß zwar ein gradueller, aber kein qualitativer Unterschied vorhanden ist.

Besteht das Resultat zu Recht, das wir gewonnen haben, dann ist es unberechtigt, in Amos den „Anfänger und reinsten Ausdruck einer neuen Phase der Prophetie" (Wellhausen, Geschichte Israels[3] S. 109) zu sehen, dann besteht keine Kluft zwischen Elias und Amos, sondern dem Wesen nach sind sie gleich zu beurteilen. Und daß das Resultat zu Recht besteht, dafür zeugt, daß man nach der Schilderung, die z. B. Wellhausen a. a. O. S. 74 von Elias und seinem Gottesglauben gibt, kaum noch einen Unterschied von Amos gewahren kann [1]). Die Tatsachen drängen dazu, die gewiß vorhandenen Unterschiede nicht zu überspannen und zu prinzipiellen zu machen.

Das Resultat stimmt schließlich auch zu den Aussagen des Amos selbst. Zwar verwahrt er sich 7, 14 energisch dagegen, ein nābī' oder ben nābī' genannt zu werden. Damit lehnt er es aber nur ab, mit den berufsmäßigen n^{e}bī'īm vermengt zu werden. Tatsächlich weiß er von einer Reihe von Vorgängern, n^{e}bī'īm wie er selbst, mit denen er sich auf dieselbe Linie stellt, die dasselbe verkündigten wie er selbst (2, 11). Daß er sich damit

---

1) Dieser Widerspruch ist auch von Giesebrecht, Berufsbegabung S. 35, Anm. 1, hervorgehoben. Zu beachten ist auch, daß Smend die prophetische Periode doch mit Elias beginnt.

nicht in einer Selbsttäuschung befand, hat die vorhergehende Untersuchung ergeben. Amos ist aber auch der Überzeugung, daß er dem Volke nichts verkündet, das demselben nicht längst bekannt und von demselben anerkannt wäre, mit anderen Worten, er weiß nichts davon, daß die Volksreligion sich von der prophetischen prinzipiell unterscheidet, noch anders ausgedrückt, er weiß nichts davon, daß er mit seiner Anschauung (inklusive seiner Vorgänger) eine neue Stufe in der Religion erklommen hat im Gegensatze zu einer früheren, die durch die Volksanschauung vertreten wird. Befindet er sich darin vielleicht in einer Selbsttäuschung?

Diese Frage gehört streng genommen nicht mehr zu unserem Thema, hängt aber doch so eng mit ihm zusammen und ist so wichtig, daß wir sie nicht übergehen können. Nur an einem Punkte hat man den bestimmten Eindruck, daß Amos sich in einer erheblichen, grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit mit dem Volke befindet. Wie früher schon bemerkt, scheint das Volk aus der Prämisse, daß Israel Jahwes auserwähltes Volk sei, den Schluß zu ziehen, daß darum Jahwe Israel nicht preisgeben könne, mit anderen Worten, das Volk setzt das Verhältnis Jahwes zu Israel als ein gewissermaßen naturnotwendiges, darum unlösliches voraus. Die Tatsache, daß diese Anschauung dem Propheten entgegengetreten ist, soll und kann nicht geleugnet werden. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß sie weit verbreitet gewesen sein muß, vielleicht sogar so gut wie allgemein herrschte. Doch sei, wie oben, auch hier hervorgehoben, daß an sich noch nicht die Notwendigkeit vorliegt, sie dem Volke schlechthin zu vindizieren, darum auch nicht zu der Annahme, daß hier die selbstverständliche Anschauung der bisherigen Jahwereligion vorliege, der gegenüber Amos tatsächlich etwas Neues bringe. Daß es nicht wahrscheinlich und nicht tatsächlich ist, muß kurz dargelegt werden.

Wohl ziemlich allgemein ist zugestanden, daß in den Forderungen, die Amos an das Volk stellt, das Volk ihm in seinem Gewissen recht geben mußte, sie ihm also nicht neu waren, vgl. Smend a. a. O. S. 165. Darin liegt — und das gibt man auch zu — die Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahwe und

Israel als eines sittlichen. Nun ist klar, daß diese Auffassung in ihrer Konsequenz jedenfalls ein natürlich gewordenes, unlösliches Verhältnis ausschließt. Aber der Einwurf liegt zu nahe, daß das Volk eben diese Konsequenz nicht gezogen hat, daß das eben das neue Werk des Prophetismus sei — und man kann sich dafür auf die Tatsache berufen, daß man die Folgerung des Amos nicht anerkannte. Die Beweiskraft dieses Einwurfes muß aber beschränkt werden. Jeremia tritt einer ähnlichen Anschauung entgegen (Kap. 7), während unbestritten die andere Auffassung längst bekannt und durch weite prophetische Kreise vertreten war. Die Möglichkeit, daß die Sache bei Amos ähnlich liegt, ist damit erwiesen. Der Widerspruch, der dem Propheten begegnet und recht allgemein gewesen sein kann, braucht nicht auszuschließen, daß die prophetische Anschauung schon bekannt, ja auch von einer erheblichen Strömung in Israel getragen war. Und es bleibt festzuhalten, daß in der sittlichen Auffassung des Verhältnisses eine Voraussetzung dazu gegeben ist.

Die andere Voraussetzung, welche in ihrer Konsequenz zur prophetischen Anschauung drängt, ist die Auffassung, daß Jahwe nicht nur der Gott Israels ist, sondern der Weltgott. Auch diese Anschauung ist nicht neu, ja nicht einmal nur vereinzelt vertreten, sondern als klare Überzeugung einer weiten Strömung in Israel vorauszusetzen. Beweis dafür ist die Pentateuchquelle J [1]), bei der man doch wohl ohne Zweifel von einem ethischen Monotheismus sprechen darf und für die das Verhältnis zwischen Israel

---

1) Vgl. dazu besonders J. W. Rothstein, Der Gottesglaube im alten Israel S. 32 f. und Giesebrecht, Geschichtlichkeit des Sinaibundes S. 32 ff. — Freilich meint Procksch, Geschichtsbetrachtung usw. S. 3, Anm. 2 zu S. 1: „Man wird sich entschließen müssen anzuerkennen, daß J kein Volksbuch mit der geistigen Durchschnittshöhe seiner Zeit ist, sondern eine höchst persönliche Schöpfung eines Genies nicht nur der dichterischen Gestaltungskraft, sondern auch der Religion und Weltbetrachtung." Aber abgesehen davon, daß die Begründung bei Procksch (man müsse sonst J für jünger als E halten) nicht stichhaltig ist, bleibt doch auch dann bestehen, daß J ein Volksbuch insofern geworden ist, daß es gelesen wurde und so auf das Volk wirkte. Im übrigen würde sich nun wieder die Frage erheben, ob die Anschauung von J wirklich ohne geschichtliche Vermittelung nach rückwärts ist.

und Jahwe auf die geschichtlichen Ereignisse am Sinai zurückgeht, sittlich begründet ist und gewiß nicht unlöslich gedacht ist. Seine Erzählungen sind für weitere Kreise geschrieben und sicher auch in weiteren Kreisen gelesen worden. Man muß also voraussetzen, daß seine Anschauungen bekannt gewesen sind — mindestens um 800, also vor Amos. Man könnte freilich einwenden, daß das vielleicht für Juda gelte, aus dem die Schrift hervorgegangen ist, aber nicht für das Gesamtvolk, namentlich nicht für das Nordreich. Auch für Amos, den Judäer — denn Juda wird doch wohl seine Heimat bleiben — möge das in Betracht kommen. Aber der Einwand würde insofern jedenfalls nicht die Sache treffen, als zum mindesten die Tatsache festläge, daß die Anschauung des Amos nicht neu war, sondern geschichtliche Vorgänger hat, und zwar nicht bloß einzelne. Und wenn man auch nicht darauf zurückgehen will, daß wahrscheinlich doch auch Stücke von J aus Israel stammen, so darf man gewiß schwerlich die Verbreitung der Schrift so unbedingt auf Juda beschränken. Wichtiger ist aber, daß in Israel selbst Vorläufer zu konstatieren sind.

Elias und Micha ben Jimla sind Nordisraeliten. Sie aber stehen, wie dargelegt worden ist, grundsätzlich auf demselben Standpunkte wie Amos und seine Nachfolger. Und wenn auch tatsächlich ihre Wirksamkeit im ganzen erfolglos geblieben ist — die gewaltsame Reaktion durch Jehu unter Assistenz des Elisa war ebensowenig im Sinne eines Elias wie eines Hosea (1, 4) und hat wirkliche Frucht nicht getragen —, sie haben doch nicht völlig allein gestanden. Es ist keine Ausflucht, wenn man auf die 7000, die übrig bleiben sollen, hinweist. Einen frommen Kern hat Elias anerkannt und in ihm doch wohl Gesinnungsgenossen gesehen [1]). Israelitischem Boden entstammt auch die Quelle E,

1) Eine religiöse Sekte sind auch die Rekhabiter (2 Kön. 10, 15 ff.; Jer. 35); indem sie ihren Protest gegen die gesamte kanaanitisch beeinflußte Kultur richten, tun sie es doch aus religiösen Motiven (2 Kön. 10, 16). Obwohl man von ihrer Gotteserkenntnis nichts Genaues weiß, darf man sie doch gewiß für Gesinnungsgenossen des Elias ansehen (vgl. J. W. Rothstein, Der Gottesglaube S. 41). Man darf daher auch sie hier nennen. — J. W. Roth-

die zwar nicht den Monotheismus so klar vertritt wie J, aber einen ebenso ethischen Gottesglauben besitzt. Ihre zeitliche Ansetzung führt uns vielleicht etwas tief hinab, wenn man nicht mit J. W. Rothstein u. a. sie für älter als J hält. Doch ist zu bedenken, daß auch sie sicher aus Tradition schöpft. Meines Erachtens genügen diese Tatsachen, um zu erweisen, daß schon vor Amos mindestens eine recht erhebliche Strömung in Juda und Israel bestanden hat, die grundsätzlich denselben Gottesglauben vertrat. Dabei braucht man nicht in Abrede zu stellen, daß Amos zuerst den ethischen Monotheismus mit der Kraft und Klarheit vertreten hat, wie wir ihn bei ihm finden. Man gewinnt aber — und das ist nicht zu unterschätzen — eine geschichtlich viel klarere Anschauung von einer Erscheinung wie Amos, wenn man erkennt, aus welcher geistigen Strömung er hervorgewachsen ist. Daß im anderen Falle die Propheten, namentlich Amos, zu historischen Rätseln werden, darin hat Sellin doch wohl recht, in dem Falle nämlich, daß in Amos eine neue Auffassung der Jahwereligion der alten, die das Volk vertritt, gegenübersteht [1]). Amos verliert an Schätzung dadurch nicht mehr, als etwa Luther dadurch verliert, daß man die Wurzeln seiner Erkenntnis darlegt. „Erklärt" sind darum derartige Persönlichkeiten nicht; jede Persönlichkeit behält ihr Geheimnis, zumal solche weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, ein Geheimnis, das auf religiösem Gebiete durch den Rückgang auf göttliche Offenbarung zwar auch nicht eigentlich „erklärt", aber allein verständlich gemacht werden kann.

Das Resultat bleibt also: bei dem Auftreten des Amos treten sich nicht alte und neue Jahwereligion gegenüber, sondern Amos vertritt eine Anschauung, die schon lange, mindestens seit Elias von einer Strömung in Israel getragen wird. Aber ist Elias etwa der Schöpfer derselben? Man sieht, die Frage kommt damit noch nicht zum Abschlusse. Es erhebt sich das weitere

---

stein macht a. a. O. für Juda auch auf die alte Quelle 2 Sam. 9—20; 1 Kön. 1. 2 aufmerksam.

1) Vgl. die scharfen, aber doch nicht unberechtigten Ausführungen Giesebrechts, Geschichtlichkeit des Sinaibundes S. 43.

Problem: Wo hat die prophetische Anschauung im letzten Grunde ihre Wurzel, wo ist die eigentliche Entstehungszeit des ethischen Monotheismus zu suchen? Die Antwort darauf zu geben, ist nicht unsere Aufgabe. Aber es ist eigentlich klar, daß, wenn der Prophetismus nicht dafür in Anspruch genommen werden kann, kaum etwas anderes übrig bleibt, als auf Mose zurückzugehen.

Wir sind damit am Schlusse angelangt. Die Absicht war, zu zeigen, daß in der religionsgeschichtlichen Entwickelung Israels vor Amos kein Schnitt zu machen ist, daß er vielmehr im Prinzipe nichts Neues bringt. Zugleich aber sei noch ausdrücklich betont, daß damit nicht einer völligen Identifizierung von prophetischer und vorprophetischer Anschauung das Wort geredet sein soll. Graduell steht die Gesamtrichtung des Prophetismus allerdings über dem Vorangegangenen, namentlich wenn man etwa über die Königszeit zurückgeht. Und wenn angedeutet wurde, daß die Wurzel des ethischen Monotheismus schließlich doch wohl bis Mose zurückzuverfolgen sei, soll auch das nur heißen, daß eben die Grundlagen gelegt waren. Daß Monotheismus im strengen Sinne im alten Israel nicht bestanden hat, braucht ja nicht mehr bewiesen zu werden. Das wird auch nicht geändert durch den vielberufenen Monotheismus Babylons, der vermutlich gar nicht existiert. — Ebensowenig freilich werden die Gesetze Hammurabis imstande sein, ein hohes Alter des Priesterkodex zu erweisen. Daß es alte Gesetze in Israel gegeben hat, leugnet ja ohnehin niemand. Aber etwas anderes ist es doch, ob der Bestand eines kodifizierten, mit höchster göttlicher Autorität auftretenden Buches wie der PC. mit den geschichtlich konstatierbaren Tatsachen und mit der Haltung der Propheten in Einklang zu bringen ist. Die Hauptthese der sogenannten Wellhausenschen Schule in literarkritischer Beziehung wird sich sicher als stichhaltig erweisen. — Aber man sollte nicht so oft diese rein literarkritische Frage mit der religionsgeschichtlichen vermischen. Es ist wohl möglich, daß auch bei Übereinstimmung in literarhistorischen Fragen das Urteil über die religionsgeschichtliche Entwickelung ganz verschieden lautet. Anhänger der Grafschen Hypothese und Entwickelungstheoretiker sind noch nicht ohne weiteres dasselbe,

wenn auch die Personalunion oft vorhanden sein mag. Und auch von Entwickelung kann man doch in sehr verschiedener Weise reden. Entwickelung gibt es in der israelitischen Religion zweifellos; darum braucht diese Entwickelung nicht rein natürlich verlaufen zu sein.

Exkurs.

Ort und Dauer der Wirksamkeit des Amos.

„Zu Bethel war es am Herbstfeste", schreibt Cornill, Prophetismus[1] S. 38, von dem Auftreten des Amos. In der Tat scheint dies die allgemeine Ansicht zu sein, daß Amos im Herbste am Heiligtum in Bēthēl aufgetreten sei und dort seine Reden gehalten habe, bis ihm die weitere Predigt durch Amasja verboten wurde, vgl. z. B. Driver=Rothstein, Einleitung S. 336; Cornill, Einleitung[1] S. 175; Wellhausen, Israel. und jüdische Geschichte[3] S. 106; Smend, Religionsgeschichte S. 181; Nowack, Kommentar zu den kleinen Propheten S. 116 (§ 3). — Vorsichtiger äußert sich Kittel, Geschichte der Hebräer II, 274. Er konstatiert nur, daß Amos infolge seiner Predigt in Bēthēl des Landes verwiesen worden sei; ob er nur in Bēthēl aufgetreten sei, wird nicht gesagt. Baudissin, Einleitung S. 503, scheint eine andere Ansicht zu vertreten, aber auch nicht ganz klar. „Nach dieser Angabe (nämlich 1, 1) wäre Amos nur in einem einzigen Jahre aufgetreten, wenigstens mit den Reden, welche in seiner Schrift niedergelegt sind." Danach scheint Baudissin doch eine längere Tätigkeit für möglich zu halten. Er ist auch der Meinung, Amos habe dem Ausweisungsbefehl nicht sogleich Folge gegeben, sondern vielleicht noch weitere Reden gehalten.

Eine Begründung der herrschenden Meinung finde ich in der mir zur Hand stehenden Literatur nicht, man scheint sie als selbstverständlich anzusehen, wie es auch mir bisher ergangen ist. Aber eine Bemerkung meines Bruders, Prof. Rothstein-Halle, hat mich zweifelhaft gemacht und zu näherer Prüfung veranlaßt.

Daß Amos Kap. 7 sich in Bēthēl befindet und daß es sich dabei höchstwahrscheinlich um das Herbstfest handelt, soll natürlich nicht bestritten werden. Wenn auch nicht ausdrücklich von einem Herbstfest oder überhaupt von einem Feste dort die Rede ist (das Herbstfest wird überhaupt nicht ausdrücklich erwähnt, auch 5, 21 ist nur von חגים im Plural die Rede), ist es doch an sich höchst wahrscheinlich, daß Amos das Heiligtum eben zur Festzeit aufsucht, wo er breite Volksmassen vor sich hat. Und daß es sich bei *diesem* Auftreten in Bēthēl um den Herbst handelt, scheint mir aus 8, 1 ff. hervorzugehen. Es muß die Zeit der Wein- und Olivenernte sein, vgl. קיץ (parallel קץ). Diese vierte Vision gehört aber mit der dritten in 7, 7 ff. eng zusammen und letztere wieder trotz *Löhr* (Untersuchungen usw. S. 27) mit dem geschichtlichen Abschnitt 7, 10 ff.

Nun scheint aber die erste Vision (7, 1—3) durch לקש (vgl. מלקוש und *Nowack* z. St.) durchaus auf das Frühjahr hinzuweisen, auf die Zeit des „Nachwuchses". Gewiß sind die beiden ersten eng zusammengehörenden Visionen diejenigen, durch welche Amos zum Propheten wurde (vgl. 3, 7; 7, 15 und *Nowack*, Kommentar S. 148). *Erlebt* sind sie also wohl noch in der Heimat des Propheten; denn daß es sich um wirklich erlebte Visionen handle, scheint mir gegen *Marti* (Geschichte der israelitischen Religion [3], S. 125, Anm. 2) festgehalten werden zu müssen (vgl. *Smend* a. a. O. S. 85) [1]). Ebenso sicher ist mir aber auch, daß sie so gut wie die anderen Visionen einen Teil der *Predigt*, nicht nur des Buches, bilden. Wahrscheinlich ist es dabei doch, daß sie nicht allzu lange, nachdem sie erlebt waren, auch vorgetragen wurden, mit anderen Worten: man wird sich zu denken haben, daß Amos sich alsbald, dem erhaltenen Rufe folgend, auf den Weg nach Israel machte und dort also *noch im Frühjahr auftrat*.

---

1) Wenn hier z. T. die psychologische Vermittelung besonders klar zutage tritt, so beweist das nichts gegen Wirklichkeit der Visionen. Wir bekommen nur einen sehr willkommenen Einblick in die Entstehungsweise der Visionen. Die Visionen knüpfen an vorhandene Eindrücke an; darin liegt auch das Recht, Schlüsse in der oben versuchten Art daraus zu ziehen.

Somit würde er eine längere Zeit — vom Frühjahr bis zum Herbst; über die Grenze eines Jahres möchte ich allerdings nicht hinausgehen (vgl. 1, 1 fin.) — im Nordreich gewirkt haben. Sehr wahrscheinlich ist es dann aber nicht, daß er nur in Bēthēl aufgetreten sei, nicht einmal, daß er dort **zuerst** erschienen sei. Am nächsten lag es doch, die Hauptstadt, das Zentrum des Volkslebens, aufzusuchen. Spuren, daß Amos sich zum Teil außerhalb Bēthēls befindet und zwar wahrscheinlich in Samaria, sind vorhanden.

Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß die betreffenden Reden auch verständlich sind, wenn sie in Bēthēl gehalten sind. Es fragt sich nur, ob sie unter der Voraussetzung, sie seien in Samaria gehalten, nicht mindestens ebenso ungezwungen, ja besser zu begreifen sind. Zwar heißt es 4, 4 (um 4, 1 ff. und 5, 4 ff. handelt es sich zunächst): באו ביתאל. Das scheint den Standort des Redenden in Bēthēl vorauszusetzen. Indes greift dieses באו nicht nur hier auf Gilgal über, sondern in 5, 4 ist es geradezu von Gilgal gebraucht, während mit Bēthēl דרשׁו verbunden ist. בו kann also hier beide Male nur die Bedeutung „hineingehen“ haben, ohne einen Rückschluß auf den Standort des Redenden zuzulassen. Dieser Einwand kann also nicht gemacht werden.

Dagegen ist folgendes zu beachten. 4, 1—3 gehört demselben Ideenkreise an wie 3, 9 ff.; vgl. **Nowack**, Kommentar S. 133 und auch **Löhr**, Untersuchungen usw. S. 7 ff. (die Zurechnung von 8, 4 ff., 9, 1. 3. 4[a] dazu lasse ich hier natürlich dahingestellt). Unter der Voraussetzung, daß der Redende sich in Samaria selbst befindet, gewinnt die Aufforderung V. 9: „Versammelt euch auf Samariens Berg“ (oder „Bergen“), an Kraft und Bedeutung. Die Gerichtsdrohung V. 15 gewinnt an Schärfe, wenn sie im Angesicht der „Winter- und Sommerhäuser usw.“ gesprochen ist. Es kommt hinzu, daß V. 14[b] mit der Bedrohung Bēthēls ohnehin schon von **Nowack** z. St. als nicht in den Zusammenhang passend ausgeschieden ist. — Die Stelle 4, 3 ist verderbt, und auf die Konjektur **Löhrs**: והשׁליך את ארמנות שׁמרון, will ich keinen Wert legen.

5, 4 ff. wieder bringt in V. 11 eine Drohung, die sich sehr gut verstehen läßt, wenn der Prophet die Quadernhäuser und Weinberge vor sich hat. — In 6, 1 ff. kann man in V. 8 in der einfachen Bezeichnung Samariens mit עיר vielleicht eine derartige Spur sehen.

Absichtlich habe ich nicht an die Anrede 4, 1: אשׁר בהר שׁמרון, 6, 1: והבטחים בהר שׁמרון erinnert. Auf sie kann man sich nicht wohl stützen; aber umgekehrt kann man aus ihnen oder daraus, daß 3, 12 der Name Samarien ausdrücklich genannt wird, ebensowenig einen Schluß ziehen, daß der Redende eben außerhalb Samariens sei. Mit demselben Rechte könnte man leugnen, daß etwa Jes. 3, 16 ff. oder eine beliebige andere Stelle in Jerusalem gesprochen seien.

Noch eins ist zu erwägen. Amos 7, 10 [1]) sendet (וישׁלח) Amaṣja zu Jerobeam, und eine Antwort des Königs wird nicht erwähnt. Das Verbot des Amaṣja bezieht sich ausdrücklich zunächst auf die Predigt in Bēthēl. Man kann natürlich einwenden, in der Ausweisung liege ein allgemeines Verbot. Aber auffallend ist es doch, daß keine Antwort des Königs vorliegt, und das Verbot der Predigt sich zunächst (vielleicht eben darum) tatsächlich auf Bēthēl beschränkt, wo Amaṣja zu befehlen hat als oberster königlicher Beamter — daher die Betonung, daß es sich um ein königliches Heiligtum handelt. Erklärlich ist das alles, wenn Jerobeam tatsächlich nicht in Bēthēl zugegen ist, darum also Amaṣja zu ihm senden muß (an sich könnte das natürlich auch anders verstanden werden), sein Befehl an Amos gegeben ist, bevor ein direkter Befehl des Königs vorlag [2]). Von der Entscheidung des Königs würden wir dann überhaupt nichts wissen — zweifelhaft kann sie eigentlich nicht sein. Die Botschaft Amaṣjas setzt ihrer Form nach aber andrerseits voraus, daß Jerobeam den Amos kennt. Die Bekanntschaft müßte er dann früher gemacht

1) Den Hinweis auf Kap. 7 verdanke ich meinem Bruder.

2) Ich weiß wohl, daß sich die Nennung von Bēthēl allein auch gut erklärt unter der Voraussetzung, daß Amos nur in Bēthēl gewirkt hat. Dann kam eben Bēthēl allein in Betracht. Ist diese Voraussetzung aber nicht sicher, dann kann man es wohl auch mit einer anderen Deutung versuchen.

haben, doch wohl in Samaria. Somit könnte sich auch aus Kap. 7 auf eine frühere Wirksamkeit schließen lassen.

Man werfe nicht ein, es sei unbegreiflich, daß man den Propheten so lange gewähren ließ, namentlich wenn der König von seinem Auftreten schon wußte. Das könnte allerdings sonderbar erscheinen, wenn die Bedrohung des Königs schon älter und dem König bekannt war, und wenn die Gerichtsdrohung sofort in ihrer unheimlichen Schärfe auftrat. Beides ist aber durchaus nicht so selbstverständlich. Aus Kap. 7 ergibt sich meines Erachtens eigentlich, daß die Zuspitzung der Drohung auf das Königshaus etwas Neues ist, das den willkommenen Anlaß zum Einschreiten gibt (vgl. Baudissin, Einleitung S. 503). Und nimmt man andrerseits einmal eine längere Dauer der Wirksamkeit an, an deren Anfang die Anschauungen der ersten und zweiten Vision stehen, deren Ende durch die drei letzten Visionen charakterisiert ist, dann wird man eben eine Entwickelung in der Gerichtspredigt anerkennen müssen. Zunächst trägt die Verkündigung mehr bedingten Charakter, Amos ist mehr Bußprediger; mit der wachsenden Erkenntnis von der Verstocktheit des Volkes wächst die Erkenntnis der Unabwendbarkeit des Gerichtes, Amos wird immer mehr zum starren Gerichtsprediger und wendet sich dabei dann auch direkt gegen den König und sein Haus. Da wird er denn auch beseitigt, während man ihn bis dahin mehr ignoriert, nicht ganz ernst genommen hat, wie die nᵉbî'îm (2, 12).

Es erhellt von selbst, welche Wichtigkeit dieses Ergebnis, wenn es stichhaltig sein sollte, für die Beurteilung der Gesamtanschauung des Amos haben müßte. Der Begriff der Gnade müßte bei ihm eine größere Rolle für die Gottesanschauung spielen als sie ihr meist zugestanden wird. Demgemäß könnte man die Möglichkeit einer Zukunftshoffnung kaum noch bestreiten; das, was wir oben postulierten, empfinge dadurch eine willkommene Stütze.

Das Buch des Amos trägt wesentlich die Züge des Gerichtspredigers, es ist das Resümee der letzten Phase der Verkündigung. Doch scheinen die Aufforderungen zur Buße wesentlich Klänge aus der ersten Zeit zu sein. Sieht man in Amos nur den starren Gerichtsprediger, dann bieten sie immer eine gewisse

Schwierigkeit. Nimmt man an, daß Amos wirklich eine Zeitlang wesentlich Bußprediger gewesen sei, haben sie ihren guten Sinn. Aus dem Buche das Frühere und Spätere aber reinlich zu sondern, halte ich nicht für gut möglich.

Vorliegende Arbeit ist schon 1903 abgeschlossen und an die Redaktion eingesandt worden. Das Buch von Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte I, 1: „Der heilige Rest“ (Elias, Amos, Hosea, Jesaja), Bonn 1903, ist mir erst nachträglich bekannt geworden. Bei der Behandlung jener Spezialfrage berührt Meinhold eine Reihe von Punkten, die auch für die von mir behandelte Frage wesentlich sind. Der Raum verbietet ein Eingehen auf die Differenzen, in denen ich mich ihm gegenüber befinde. Dagegen hebe ich mit besonderer Freude hervor, daß wir in unseren Anschauungen hier und da auch zusammengetroffen sind. Ich hebe hervor:

1) Meinhold legt wie ich den Finger auf die bei Amos vorhandenen Widersprüche (S. 41 ff.) und erkennt es daher als eine einseitige Beurteilung, „die Worte solcher Heroen ... mit dem Maß gemeiner Logik [zu] messen“ (S. 41).

2) Meinhold erkennt insbesondere die Aufforderungen zur Umkehr als ernstgemeint an (S. 45) und löst den Widerspruch zwischen der schroffen Gerichtspredigt und diesen Aufforderungen durch Annahme einer Entwickelung in der Gerichtspredigt (S. 46), nimmt auch eine längere Wirksamkeit an (ibid.). Das bestärkt mich in meinen Ausführungen im Exkurs.

2.

Zur Lebensgeschichte des Origenes.

Von

D. Erwin Preuschen in Darmstadt.

Bei der Berechnung der Lebenszeit des Origenes ist man seither fast ausnahmslos von der bestimmten Angabe des Euseb ausgegangen, daß Origenes bei seines Vaters Tode siebzehnjährig gewesen sei. Euseb schreibt in der Kirchengeschichte darüber (VI, 2, 11): „Als sein Vater beim Martyrium gestorben war, blieb er, noch nicht ganz siebzehnjährig (*ἑπτακαιδέκατον οὐ πλῆρες ἔτος ἄγων*), samt seiner Mutter und sechs jüngeren Brüdern verwaist zurück." Da nun, wie Euseb vorher (§ 2) bemerkt hatte, die Verfolgung in Alexandria im zehnten Jahre des Kaisers Septimius Severus ausgebrochen war, so ist, wie es scheint, daraus das Geburtsjahr des Origenes mit Sicherheit zu berechnen. Am 1. Juni 193 war Didius Julianus ermordet worden, und der von den pannonischen Legionen bereits vorher zum Augustus ausgerufene Statthalter von Oberpannonien L. Septimius Severus fand nun die Bestätigung des Senates [1]). Das erste Jahr des Severus ist demnach das Jahr 193—194, oder nach gewöhnlicher Rechnung, die das Jahr des Regierungsantrittes als das erste zählt, das Jahr 193. Das zehnte Jahr, in dem nach Euseb die Verfolgung ausbrach, ist demnach das Jahr 202 gewesen. Somit muß Origenes, vorausgesetzt, daß sein Vater gleich zu Beginn starb, im Jahre 185 geboren sein. Dieses Jahr wird in der Tat mit einer erdrückenden Übereinstimmung als Geburtsjahr angenommen [2]).

1) Vgl. dazu H. Schiller, Geschichte d. röm. Kaiserzeit I, 672.

2) Den Anfang mag Hermann von Reichenau machen (Chronicon in d. Mon. Germ. Script. V, p. 77 z. Jahr 185: Origenes apud Alexandriam nascitur). E. Dupin, Nouv. Bibl. des auteurs ecclés. (mir nur in d.

Diese Angaben sind so klar und bestimmt, daß es fast Vermessenheit erscheint, daran zu rütteln. Allerdings könnte auffallen, daß Euseb in seiner Chronik die naheliegende Kombination der Angaben nicht gemacht hat und infolgedessen über das Geburtsjahr des Origenes schweigt. Er vermerkt zum zehnten Jahre des Severus: *Διωγμοῦ γεγονότος τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐκκλησίας Λεωνίδης ὁ Ὠριγένους τοῦ συγγραφέως πατὴρ ἐμαρτύρησε* [1]). Aber er hat aus seiner Kunde vom Alter des Origenes bei dem Tode seines Vaters weiter keine Konsequenz gezogen. Die Angabe des Chronicon paschale [2]), zu deren Berechnung weder die Mitteilung des Konsulatsjahres benutzt werden darf [3]), noch auch das Olympiadenjahr [4]), noch endlich auch die Indiktionszahl, sondern nur das Regentenjahr, das auf eine mit dem 21. März 5509 beginnende Weltära gestellt ist, führt uns ebenfalls nicht weiter. Nach ihr wäre Origenes 187 geboren [5]). Das ist, wie

latein. Ausgabe, Köln 1692, zugänglich) I, p. 190. 224[b]. Tillemont, Memoires pour servir à l'hist. eccl. III, 3 (Sedezausgabe Bruxelles 1699), p. 325. R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés II (Paris 1730), p. 584. Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Religion I, 3, 1173. v. Coelln, Art. Origenes bei Ersch und Gruber III, 5, S. 251 f. Gley in d. Biogr. universelle 31, p. 345. Von neueren Patristikern: Bardenhewer, Gesch. d. altchr. Lit. II, S. 77. Krüger, Altchr. Literaturgesch. S. 108. Harnack, Chronol. II, 28; schon vorher Encycl. Brit.[9] 17, p. 839[b]. Westcott, Dict. of christ. Biogr. IV, p. 98[a]. Die eingehendste Begründung des Ansatzes findet sich bei Redepenning, Origenes I, 417 ff. Daneben ist besonders Westcott a. a. O. beachtenswert. Er und wohl ihm folgend Harnack, Bardenhewer und Krüger lassen auch das Jahr 186 offen, an das man bei der nicht ganz bestimmten Angabe Eusebs ebenfalls denken kann.

1) II, p. 176 sq. Schöne. Ich habe die Notiz mit Benutzung des Synkellus nach dem Armenischen zurückübersetzt.

2) Chronicon paschale I, p. 492 (hrsg. von Dindorf, Bonn 1832). Zur Berechnung der Daten vgl. den Art. von Ed. Schwartz bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. III, 2460 ff.

3) Die Konsulardaten treffen erst 313 mit den Regentenjahren und Indiktionen zusammen (Schwartz a. a. O. S. 2465, 1 ff.).

4) Der Anfang der Olympiaden ist zweieinhalb Jahre zu früh angesetzt (Schwartz S. 2464, 46).

5) Die Notiz lautet: *Ὠριγένης ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγεννήθη.*

sich aus der Bemerkung über die Verfolgung der alexandrinischen Gemeinde unter Severus schließen läßt [1]), einfach aus Euseb berechnet. Auf ihn bleiben wir somit allein angewiesen.

Das Material zur Biographie des Origenes, das Euseb im sechsten Buche seiner Kirchengeschichte verarbeitete, entnahm er der Lebensbeschreibung, die Pamphilus dem von ihm hochverehrten Meister gewidmet hatte, und deren Vollendung nach dem Tode des Pamphilus Euseb selbst besorgen mußte. Als Grundlage für diese Lebensbeschreibung standen dem Pamphilus die Werke des Origenes selbst, vor allem seine Briefe zur Verfügung. Leider ist die Biographie verloren; wir sind für ihre Kenntnis auf ein von Rufin übersetztes Bruchstück, auf ein Exzerpt des Photius (Bibliotheca c. 118) und auf das angewiesen, was Euseb daraus in seiner Kirchengeschichte zu verwerten für gut gefunden hatte. Überschlägt man das, was Euseb von Origenes' Jugendzeit berichtet, so ergibt sich leicht aus seinen dürftigen Angaben, daß dem Biographen darüber außer einigen Anekdoten nichts von Belang zur Verfügung stand. Nicht einmal das ist aus der Darstellung des Euseb zu entnehmen, ob der Brief, den Origenes an seinen im Gefängnisse befindlichen Vater gerichtet hatte (VI, 2, 6), noch erhalten war, wenn auch das wörtliche Zitat eines Wortes aus ihm: „Halte stand; laß dich nicht um unsretwillen auf andere Gedanken bringen“ diese Vermutung nahe zu legen scheint. Jedenfalls erweckt die Darstellung des Euseb den Eindruck, als habe Origenes in einem für sein Alter unverständlichen Eifer selbst das Martyrium gesucht [2]). Ob man das für einen Siebzehnjährigen gelten lassen will, ist mehr oder weniger Geschmackssache. Dagegen scheint der Ausdruck, daß Origenes beim Ausbruche der Verfolgung *ἔτι κομιδῆ παῖς* (§ 3) gewesen sei, keine andere Deutung zu vertragen als die, daß ihn sich Euseb als kleinen

---

1) Die Notiz steht bei dem dreizehnten Jahre des Severus (= 204); der Tod des Leonides ist nicht besonders erwähnt, nur gesagt (I, 490, 20 Dindorf), daß viele in Alexandria das Martyrium erlitten hätten.

2) Er sagt § 6 ausdrücklich: *τῆς προθυμίας ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν ἐπιτεινομένης.*

Jungen dachte. Damit stimmt die andere Bemerkung (VI, 1), daß Leonides seinen Sohn *νέον κομιδῇ* hinterlassen habe. Ich hatte diesen Ausdruck (Herzog-Hauck, Realenzyklopädie XIV, S. 470, 26) mit „ganz kleiner Junge" übersetzt und bezweifelt, daß man das von einem Siebzehnjährigen sagen könne. Harnack [1]) hat diese Deutung beanstandet und erklärt, daß man die Worte keineswegs so zu übersetzen brauche, wie ich das getan habe. Leider hat er nicht gesagt, wie sie nach seiner Meinung etwa übersetzt werden könnten, ohne daß sie mit der Angabe von dem Alter des Origenes bei dem Tode seines Vaters in Konflikt kommen. Und solange nicht ein haltbarer, sprachlich richtiger Übersetzungsvorschlag zur Diskussion steht, muß es für mich bei der angegebenen Übersetzung sein Bewenden haben [2]). Dann aber muß man eben auf eine Vereinigung der beiden Angaben bei Euseb verzichten und schließen, daß ihm, als er VI, 1 und 2, 3 schrieb, nicht gegenwärtig war, was er § 12 erzählt. Die Paradoxie ist vorhanden, mag man Origenes für siebzehnjährig halten oder für drei Jahre älter, und ich sehe nicht, wie es begründet werden könnte, daß die Angabe erst bei letzterem Ansatze anfange, paradox zu werden [3]).

Ist nun so die Unvereinbarkeit beider Angaben nicht wohl zu bezweifeln, so ist damit sichergestellt, daß Euseb über die Jugend des Origenes nur ungenau unterrichtet war. Aus der Überlieferung, daß Origenes bei dem Tode seines Vaters siebzehn Jahre alt gewesen sei, konnte Euseb die Angabe, er sei damals noch ein kleiner Knabe gewesen, nicht schöpfen. Dann aber muß ihm noch eine zweite Tradition bekannt gewesen sein, die von jenem so sprach, daß Euseb den Ausdruck ihr gegenüber für angemessen erachten durfte. Ob jene oder diese im Rechte war oder

1) Harnack, D. Chronol. d. altchristl. Literatur II, 543.

2) Vgl. Philo, De mundo 22 [II, p. 624 Mangey]: *νέον τὸν κόσμον ἀποφανεῖ κομιδῇ μόλις πρὸ χιλίων παγέντα ἐνιαυτῶν*, wo man nicht anders übersetzen kann, als „ganz jung". Gerade bei Altersangaben ist die Verbindung *κομιδῇ νέος* beliebt: *κομιδῇ νέοι* Herodian I, 1, 9; *κομιδῇ μειρακύλλιον* ein ganz kleines Bübchen Demosth. p. 539, 23 Bekker.

3) Harnack a. a. O.

welche der Wahrheit am nächsten kam, ist hier noch nicht zu untersuchen. Jedenfalls wird es nicht zu viel gesagt sein, wenn man behauptet, daß die Angaben „aus unsicherer Quelle geflossen“ seien, und ich vermag nicht einzusehen, wie diese Beurteilung einer vorhandenen Sachlage einen „Gewaltstreich“ darstellen könne, wozu sie Harnack gestempelt hat [1]).

Fällt diese Angabe aus, so wird man auch der anderen wenig Vertrauen entgegenbringen, wonach Origenes mit achtzehn Jahren die Leitung der Katechetenschule übernommen habe (Euseb VI, 3, 3). In der Chronik hat Euseb keinen derartigen Eintrag gemacht. Hier ist nur zum sechzehnten Jahre des Severus = 208 n. Chr. vermerkt: Origenes Alexandriae studiis eruditur (so Hieronymus [2])), während die armenische Übersetzung [3]) zum zwölften Jahre des Severus (= 204 n. Chr.) die Notiz macht: *Ὠριγένης ἐν Ἀλεξανδρείᾳ νέος ὢν ἐγνωρίζετο* [4]). Man kann mit dieser letzteren Bemerkung die zwar nicht ursprüngliche, aber doch uralte [5]) Überschrift von VI, 3 vergleichen: *Ὡς νέος κομιδῇ ὢν τὸν Χριστοῦ λόγον ἐπρέσβευεν*, wofür der Armenier (und demnach auch der Syrer), der den Einschnitt schon bei 2, 7 macht und hier c. 3 beginnen läßt, bietet: *Ὡς νέος ὢν Ὠριγένης ἐπρέσβευεν* (wörtlich *ἐκήρυσσεν*) *τὸν λόγον τῆς διδασκαλίας Χριστοῦ* [6]). Wenn mit dem Eintrage in der Chronik der Antritt des Lehramtes an der alexandrinischen Katechetenschule gemeint ist, was durch den Vergleich mit der Kapitelüberschrift wahrscheinlich gemacht wird, so stehen wir aufs neue vor einem Rätsel. Nach der Kirchengeschichte mußte Origenes das Amt im Jahre nach dem Tode seines Vaters angetreten haben. Die armenische Übersetzung schiebt ein weiteres

---

1) Harnack a. a. O.

2) II, p. 127 Schöne.

3) II, p. 176 Schöne.

4) Ich habe die Stelle zurückübersetzt.

5) Daß sie nicht ursprünglich sein können, beweisen einzelne Fehler in ihnen. Daß sie zum mindesten noch im 4. Jahrhundert zugefügt wurden, beweist ihr Vorhandensein zur Zeit, als die syrische Übersetzung angefertigt wurde.

6) Vgl. meine Übersetzung v. B. VI und VII nach dem Armenischen in den „Texten und Untersuch.“, N. F. VII, 3, S. 3.

Jahr dazwischen, Hieronymus bestimmt den Abstand gar auf sechs Jahre. Man sieht leicht, wie hier alles schwankend ist. Es mag daher eine unbegründete Vermutung gewesen sein, wenn ich (Realenzyklopädie XIV, S. 470, 30) es als möglich bezeichnet hatte, daß die Zahl 18 von Eusebius auf Grund jener Überlieferung erschlossen worden sei, nach der Origenes beim Tode seines Vaters siebzehnjährig gewesen wäre. So viel scheint mir aber sicher zu stehen, daß auch diese Angabe zur Bestimmung des Geburtsjahres nicht unbesehen gebraucht werden kann, mag sie nun mit der früheren im Zusammenhange stehen oder nicht [1]. Es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß diese Beseitigung von zwei ganz bestimmten Zahlenangaben den Eindruck des Gewaltsamen machen muß. Da aber Euseb, wie die Vergleichung der verschiedenen Angaben in der Kirchengeschichte sowie eine solche der Chronik und Kirchengeschichte lehrt, offenbar selbst schwankend gewesen ist und darum die aus der Kirchengeschichte leicht zu ermittelnden Ansätze in der Chronik nicht mitgeteilt hat, so scheint es doch nicht ungerecht, wenn man trotz der Bestimmtheit der einzelnen Angaben Vorsicht empfiehlt, und nicht unangebracht, wenn man dies Fundament für zu schwach hält, um das ganze Gebäude der Chronologie des Origenes zu tragen.

Die Frage ist nur die, ob wir einen Grund haben, die Berechnung des Geburtsjahres praktisch in Zweifel zu ziehen. Ist das nicht der Fall, so ist die ganze vorstehende Erörterung problematisch und eine reine Doktorfrage. Aus dem Bereiche rein abstrakter Erwägung tritt nun die Frage sofort heraus, sobald wir

1) Euseb versichert VI, 3, 1, daß er seine Angabe über die Tätigkeit des Origenes während der Verfolgungszeit einer Notiz des Origenes selbst (ὥς που καὶ αὐτὸς ἐγγράφως ἱστορεῖ) entnommen habe. Man könnte daraus schließen, daß Origenes selbst auch die Quelle der weiteren Angabe von dem Lebensalter beim Antritt des Amtes als Vorsteher der Katechetenschule sei. Leider besitzen wir die Stelle, auf die sich Euseb bezieht, nicht mehr. Da aber Origenes sonst, wenn er einmal, was selten genug geschieht, in seinen Schriften auf seine persönlichen Verhältnisse zu reden kommt, sich stets in ganz allgemeinen Ausdrücken bewegt (s. bes. Comm. in Joh. VI, 1), so scheint es mir nicht geraten, ihn für mehr verantwortlich zu machen, als für den Inhalt von § 1.

das Todesjahr des Origenes zu ermitteln suchen. Euseb hat darüber nur die Bemerkung gemacht (VII, 1): „Nachdem Decius nach einer Regierungszeit von noch nicht zwei Jahren samt seinen Söhnen den Tod gefunden hatte, folgte ihm Gallus nach. In dieser Zeit (*ἐν τούτῳ*) starb Origenes nach Vollendung des neunundsechzigsten Lebensjahres.“ Decius war samt seinem Sohne Herennius Etruscus im Kampfe gegen die Goten gefallen. In den Sumpfgegenden der Dobrudscha, wo er ihnen den Rückweg zu verlegen suchte, ist er verschollen, ohne daß man anzugeben wußte wo und wie, noch auch was aus seinem Leichnam geworden sei [1]). Das Datum des Todes ist nicht sicher auszumachen; nach Schiller fällt er vor den 29. August 251; Tillemont [2]) und Cagnat [3]) setzen ihn in das Ende (November oder Dezember) desselben Jahres. Zum Kaiser wurde nun nach dem Tode des Decius G. Vibius Trebonianus Gallus gewählt, der Statthalter von Mösien gewesen war und durch seine zweideutige Haltung den unglücklichen Ausgang des Gotenkrieges sowie den Untergang des Decius wesentlich mit verschuldet hatte. Er nahm Hostilianus, den jüngeren Sohn des Decius, zum Mitregenten an, und als dieser schon bald darauf (Ende 251) an der Pest starb [4]), dessen Sohn Volusianus. Zwei Jahre später fanden Gallus und Volusianus im Kampfe gegen die revoltierenden Legionen von Mösien und Pannonien ihren Tod [5]). Nach der kurzen Zwischenregierung des Ämilianus wurden noch im Herbst 253 Valerianus und Gallienus Kaiser [6]).

1) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 2, S. 806 f.

2) Tillemont, Histoire des emp. III, p. 321.

3) Cagnat, Cours d'Epigr. lat. p. 197. Vgl. Goyau, Chronol. de l'empire rom. p. 300.

4) So nach Schiller, Gesch. I, 2, S. 809, dem Cagnat, Cours d'Epigr. lat. p. 197 beistimmt. Tillemont, Histoire des emp. III, p. 385, dem Clinton, Fasti Rom. I, p. 272, gefolgt ist, setzen seinen Tod ein Jahr später.

5) Tillemont hat den Tod der beiden Kaiser in den Mai 253 verlegt (Histoire des emp. III, p. 386). Vgl. dazu Schiller, Gesch. I, 2, S. 810, Anm. 2.

6) Nach CIL. VIII, 2482 waren sie am 22. Oktober 253 Kaiser.

Dieser historische Exkurs ist notwendig, um die Notiz des Euseb richtig zu verstehen. Nimmt man das ἐν τούτῳ ganz streng, so muß Origenes nach dem Tode des Decius und seiner Söhne (Ende 251) und vor dem Ende des Gallus (Mai 253) gestorben sein. Er hatte damals sein neunundsechzigstes Lebensjahr bereits zurückgelegt (ἑνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἑβδομήκοντα ἀποπλήσας ἔτη), stand also bereits in seinem siebzigsten Jahre. Ist er nun, wie man gewöhnlich annimmt, im Jahre 185 geboren, so kann er, wenn sein Geburtstag ganz in den Anfang des Jahres fiel, frühestens in dem ersten Viertel des Jahres 254 gestorben sein. Dann aber fällt eben sein Tod nicht mehr unter die Regierungszeit des Gallus, sondern unter die des Valerian. Man sieht, auch hier kommen wir mit den Angaben des Euseb nicht aus. Wenn wir seine Worte so deuten, wie es Harnack verlangt [1]), daß nämlich „nach dem konstanten Sprachgebrauche des Eusebius“ die Worte „so verstanden werden müssen, daß Origenes unter Gallus gestorben ist“, so befinden wir uns mit der Festsetzung seines Geburtsjahres auf 185 in einem Widerspruche mit der Geschichte. Setzen wir, was Harnack für möglich hält, seine Geburt gar in das Jahr 186, so wird dieser Widerspruch mit der Geschichte erst recht eklatant. Soll also Euseb mit seiner Bemerkung über den Tod des Origenes in der Deutung Harnacks recht behalten, so muß Origenes 184 geboren sein [2]) und zwar spätestens am Anfange des Jahres. Dann aber müssen wir darauf verzichten, die Notiz von seinem Lebensalter im Jahre 202 überhaupt zu verwerten. Man sieht, sollte ich denken, daß die herkömmliche Chronologie voller Widersprüche steckt, und daß es nichts hilft, wenn man durch kräftige Betonung des Rechtes der Tradition diese selbst retten zu können meint. Will man hier Ordnung schaffen, so geht es freilich ohne einige Gewaltstreiche

---

1) Harnack, Chronologie II, 542.

2) So hat richtig Guerike, De Schola quae floruit Alexandriae catechetica comment. I, p. 44, gerechnet, der demnach die Geburt 184 ansetzt. Redepenning hat bei seiner Widerlegung (Origenes I, 418) augenscheinlich den Wortlaut von Euseb VII, 1 nicht vor Augen gehabt, sonst hätte er nicht dem Photius zuschreiben können, was Eigentum des Euseb ist.



nicht ab. Wer sich vor ihnen scheut, muß überhaupt darauf verzichten, die Chronologie des Origenes ins reine zu bringen.

Vielleicht aber lassen die Worte des Eusebius VII, 1 noch eine andere Deutung zu. Man wird zwar kaum für die Richtigkeit der oben erörterten Deutung ins Feld führen dürfen, daß sie auch Hieronymus nicht anders verstanden hat [1]). Denn bei der bekannten Art, in der Hieronymus seine Vorlage, die Kirchengeschichte des Eusebius, behandelt hat, wird man auf eine solche Deutung an sich nicht allzuviel Gewicht legen wollen [2]). Gewichtiger wäre ein anderes Argument, das Harnack mit Berufung auf die grundlegenden Untersuchungen im 1. Bande seiner „Chronologie" (S. 15 ff.) geltend macht. Er behauptet, wie bereits oben erwähnt, der konstante Sprachgebrauch des Eusebius in seiner Kirchengeschichte zwinge zu der Annahme, daß er mit ἐν τούτῳ die Regierungszeit des Gallus bezeichnen wollte. Ließe sich ein schlagender Beweis dafür führen, so müßte man dies Argument gelten lassen und müßte sich dann mit den übrigbleibenden Schwierigkeiten abfinden, so gut es gehen will. Aber der Nachweis, den Harnack an der von ihm angezogenen Stelle zu führen versucht hat, ist schwerlich geglückt [3]). Was besonders die Kaisergleichzeitigkeiten betrifft, so hat Schwartz darauf aufmerksam gemacht [4]), daß Euseb hier nur einer Praxis der hellenistischen Wissenschaft folge, indem er mit Hilfe der eruierten Gleichzeitigkeiten Gruppen bildete, die sich gegenseitig bestimmten und die elastisch

---

1) Hieronymus, Catal. de viris inl. 54: Vixit usque ad Gallum et Volusianum, id est, usque sexagesimum nonum aetatis suae annum.

2) Ich hätte die Bemerkung des Hieronymus nicht „leichtsinnig" nennen sollen (Realenzykl. XIV, 470, 11), da bei ausschließlicher Berücksichtigung von VII, 1 eine solche Auffassung nahelag.

3) Auf einige Punkte hat mit verletzender Schärfe bereits Overbeck, Die Bischofslisten und die apost. Nachfolge i. d. KG. d. Eusebius (Baseler Programm 1898) hingewiesen.

4) Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi (Nachr. d. Göttinger Gesellsch. d. Wissensch., philol.-histor. Klasse), N. F. VII, 5, S. 14. Vgl. dazu den Artikel „Apollodoros" von Schwartz in Pauly-Wissowas Realenzykl. I, S 2856 ff. Über das System der Gleichzeitigkeiten bei den Literaturangaben s. bes. S. 2858, 15 ff.

waren und es sein sollten. Zieht man diese literarische Eigentümlichkeit in Betracht, so wird man allerdings zu einer anderen Beurteilung des Sprachgebrauches, den Euseb bei den Ausdrücken *κατὰ τοὺς αὐτούς* u. ä. befolgt hat, kommen müssen. Überträgt man das auf die hier vorliegende Stelle, so wird man urteilen dürfen, daß Euseb mit seiner Notiz nicht den Tod des Origenes genau auf die Zeit des Gallus bestimmen wollte, sondern daß er die Zeit des Thronwechsels allgemein im Auge hatte, mithin der Tod des Origenes ebensogut noch in die letzte Zeit des Decius fallen kann.

Nun hatte Euseb bereits früher einmal von dem Tode des Origenes gesprochen (VI, 39, 5). Das Kapitel trägt die Überschrift: *Περὶ τοῦ κατὰ Δέκιον διωγμοῦ καὶ ὅσα Ὠριγένης πέπονθεν.* Euseb schreibt hier [1]: „Was und wieviel Origenes in der Verfolgung betroffen und welches Ende er fand ...., welche und wie viele Fesseln und Foltern er ertrug wegen der Lehre von Christus, die Strafen unter dem eisernen Halseisen und im Innersten des Gefängnisses, und wie er viele Tage lang mit den Füßen im vierten Loche als Abstand in den Block gespannt auseinandergezerrt wurde, wie man ihm mit dem Scheiterhaufen drohte und was sonst noch alles von den Feinden aufgebracht wurde, und wie er das alles tapfer ertrug, und wie seine Sache

---

1) Der griechische Wortlaut, der wichtig ist, mag anmerkungsweise hier stehen: *Τὰ μὲν οὖν Ὠριγένους κατὰ τὸν διωγμὸν συμβάντα οἷα καὶ ὅσα, καὶ ὁποίας ἔτυχε τελευτῆς, τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἐφαμίλλως τῷ ἀνδρὶ πανστρατιᾷ παραταξαμένου, πάσῃ τε μηχανῇ καὶ δυνάμει κατ' αὐτοῦ στρατηγήσαντος, παρὰ πάντας τε τοὺς τηνικάδε πολεμηθέντας διαφερόντως ἐπισκήψαντος αὐτῷ, οἷά τε καὶ ὅσα διὰ τὸν Χριστοῦ λόγον ὁ ἀνὴρ ὑπέμεινε δεσμὰ καὶ βασάνους τὰς κατὰ τοῦ σώματος, τάς τε ὑπὸ σιδηρῷ κλοιῷ καὶ μυχοῖς εἱρκτῆς τε μωρίας, καὶ ὡς ἐπὶ πλείσταις ἡμέραις τοὺς πόδας ὑπὸ δ' τοῦ κολαστηρίου ξύλου παραταθεὶς διαστήματα κατασπώμενος πυρός τε ἀπειλὰς καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν ἐχθρῶν ἐπενεχθέντα καρτερῶς ἤνεγκεν, οἵου τε τὰ κατ' αὐτὸν ἔτυχε τέλους, μηδαμῶς αὐτὸν ἀνελεῖν παντὶ σθένει τοῦ δικαστοῦ φιλονείκως ἐνστάντος, ὁποίας τε μετὰ ταῦτα καταλείπει φωνάς, καὶ αὐτὰς πλήρεις τοῖς ἀναλήψεως δεομένοις ὠφελείας, πλεῖσται ὅσαι τἀνδρὸς ἐπιστολαὶ τἀληθὲς ὁμοῦ καὶ ἀκριβὲς περιέχουσι.*

dann zu Ende kam, da sich der Richter eifrig mit aller Kraft bemühte, ihn nicht umbringen zu lassen, und welche Worte er hierauf hinterließ, Worte, die voll Nutzen für die sind, die der Aufrichtung bedürfen — das enthalten wahr und genau die Briefe des Mannes in ihrer Mehrzahl." Liest man diese Worte unbefangen, so wird man schwerlich einen anderen Eindruck empfangen als den, daß Eusebius hier Martern und Tod des Origenes in der Decianischen Verfolgung schildern wolle. Die Verbindung der Leiden und des Endes (*τὰ κατὰ τὸν διωγμὸν συμβάντα οἷα καὶ ὅσα, καὶ ὁποίας ἔτυχε τελευτῆς*, ähnlich am Schlusse) lassen keinen anderen Eindruck aufkommen als den, daß beide, Leiden und Tod, in engstem, ursächlichen Verhältnis zueinander stehen. Freilich können die Briefe als Zeugnisse für den Tod nicht angerufen werden. Eusebius hatte wohl, als er den Schluß zufügte, die Worte *καὶ ὁποίας ἔτυχε τελευτῆς* nicht mehr im Gedächtnis. Trotzdem bleibt das oben Gesagte bestehen. Hätte man nicht VII, 1 die Notiz bei der Erwähnung des Regierungswechsels nach Decius' Tod, so würde auf Grund von VI, 39, 5 niemand daran gezweifelt haben, daß Euseb den Tod des Origenes in die Verfolgungszeit unter Decius habe setzen wollen.

Es ist bereits oben (S. 360) bemerkt worden, daß Euseb in seinen biographischen Notizen über Origenes die Lebensbeschreibung des Pamphilus voraussetzt. Der Unsicherheit über das Todesdatum wäre also mit einem Schlage ein Ende gemacht, wenn sich noch ermitteln ließe, was diese Lebensbeschreibung darüber zu berichten wußte. Da Pamphilus in Cäsarea, dem Orte, wo Origenes die Zeit seiner Hauptwirksamkeit verlebt hatte, als Presbyter fungierte, und da er keinen höheren Ehrgeiz kannte, als das Erbe des großen Theologen zu hüten und die Schätze, die jener hinterlassen, vor Verschleuderung zu bewahren, so darf man wohl annehmen, daß er wie kein anderer eine zuverlässige Kunde zu geben vermochte von dem Tode des Origenes, der noch keine fünfzig Jahre zurücklag. Zum Glück besitzen wir gerade darüber ein völlig einwandfreies Zeugnis. Photius schreibt in seinem Auszuge aus der Biographie, die Pamphilus im Vereine mit

Eusebius über Origenes verfaßt hat[1]): „Der Märtyrer Pamphilus und die meisten anderen, die den Verhältnissen des Mannes auf Grund von Aussagen persönlicher Bekannten des Origenes genau nachgeforscht haben, behaupten, er sei im Martyrium in Cäsarea gestorben, als Decius seine Wildheit gegen die Christen ausschnaubte. Andere behaupten, er habe bis Gallus und Volusianus gelebt und sei im neunundsechzigsten Jahre in Tyrus gestorben und auch dort begraben worden." Photius knüpft noch die Bemerkung daran, daß die letztere Ansicht dann die richtige sein müsse, wenn Briefe unter dem Namen des Origenes, die nach der Verfolgung geschrieben seien, sich als echt erweisen ließen.

Die Angabe von der sich bis in die Regierung des Gallus und Volusianus erstreckenden Lebenszeit ist uns bereits bekannt. Photius hat hier einfach wörtlich die aus der griechischen Übersetzung von Hieronymus' Schriftstellerkatalog[2]) entnommene Bemerkung eingeschaltet. Mit ihr brauchen wir uns daher nicht weiter abzufinden, da sie ja auf Euseb VII, 1 beruht und nur darin selbständig ist, daß sie als Ort des Todes Tyrus nennt, worüber noch unten zu reden sein wird.

Mit der Behauptung, daß Pamphilus den Tod des Origenes in die Zeit des Decius verlege, ist man merkwürdig rasch fertig geworden. In der ganzen Literatur finde ich keinen einzigen Versuch, dies Zeugnis von höchstem Gewicht, das noch dazu auf die Aussagen von Zeitgenossen des Origenes gestützt wird, — vielleicht hat Photius auch diese Begründung der Apologie des Pam-

---

1) Photius, Biblioth. Cod. 118 (I, p. 92^b, 14ff. Bekker): *Φασὶ δὲ αὐτὸν ὅ τε Πάμφιλος καὶ ἕτεροι πλεῖστοι, οἵτινες ἀπ' αὐτῶν τῶν ἑωρακότων Ὠριγένην τὰ περὶ τοῦ ἀνδρὸς ἠκριβώσαντο, διαβοήτῳ μαρτυρίῳ τοῦ βίου ἐξεληλυθέναι ἐπ' αὐτῆς τῆς Καισαρείας Δεκίου τὴν κατὰ τῶν Χριστιανῶν ὠμότητα πνέοντος. οἱ δέ φασιν αὐτὸν ἕως Γάλλου καὶ Βολουσιανοῦ διαρκέσαντα καὶ ἑξηκοστὸν ἔννατον ἔτος τῆς ἡλικίας ἄγοντα ἐν Τύρῳ καὶ τελευτῆσαι καὶ ταφῇ παραδοθῆναι.*

2) Den griechischen Text s. bei O. v. Gebhardt, Der sog. Sophronius (Texte und Unters. XIV, 1, 2), S. 37. Auch Suidas (p. 1152 k) hat Hieronymus ausgeschrieben.

philus entnommen —, ernsthaft zu verwerten, es entweder zu entkräften oder ihm zu seinem Rechte zu verhelfen [1]). Daß Eusebius die Biographie des Pamphilus bei der Abfassung des sechsten Buches seiner Kirchengeschichte zu Hand hatte, geht aus mehreren Verweisungen mit Sicherheit hervor (VI, 23, 4. 33, 4. 36, 4). Es ist nicht anzunehmen, daß er über den Tod des Origenes wenige Jahre nach Abschluß der Apologie [2]) anders informiert worden sein sollte. Hat er selbst in dem von ihm hinzugefügten sechsten Buche der Apologie den Tod des Origenes zu schildern gehabt, so wird das eben noch unwahrscheinlicher. Aber wir sind über die Ökonomie des Werkes zu wenig unterrichtet, um hier etwas entscheiden zu können. So viel aber werden wir sagen dürfen, daß die Stelle VII, 1 nicht nach einem rein formalen Prinzip gepreßt werden kann, sondern so ausgelegt werden muß, wie sie nach dem an der Apologie orientierten Verständnis von VI, 39, 4 allein ausgelegt werden kann. Daher wird man das *ἐν τούτῳ* mit „währenddem", „zu dieser Zeit" übersetzen müssen und nicht mit „unter dessen Regierung", womit dann die nötige Elastizität des Ausdruckes sichergestellt wäre.

Da man nun weiterhin annehmen darf, daß die Angabe über das Lebensalter des Origenes bei seinem Tode zutreffend ist, weil man dergleichen wohl in Cäsarea wissen oder leicht erfahren konnte, zumal es sich um den Tod unter so denkwürdigen Umständen handelte, so ist die Zahl 69 als zuverlässig anzusehen und also aus den beiden Tatsachen, daß Origenes unter Decius in der Verfolgung gestorben und daß er neunundsechzig Jahre

---

1) Einen solchen Versuch kann ich in der Bemerkung Redepennings (Origenes I, 418) nicht finden, wenn er die Angabe Eusebs, Origenes sei unter Gallus (statt, wie Redepenning meint, unter Valerian) gestorben, damit abfertigt, daß bei den Zeitbestimmungen für die Ereignisse in der Mitte des 3. Jahrhunderts bei ihm eine Verwirrung herrsche, die nur durch die noch größere in den damaligen politischen Verhältnissen entschuldigt werden könne.

2) Die Apologie ist nach Harnack zwischen 309 und 312, die Kirchengeschichte (Buch I—VII) nach jener, aber vor 313 geschrieben (Chronologie II, 110. 113).

alt geworden ist, sein Geburtsjahr zu erschließen. Doch bedarf das noch einer etwas genaueren Erläuterung. Decius hatte Philippus Arabs im Sommer oder Herbst 249 ermordet [1]). Bald nach seinem Regierungsantritt hat er das Edikt erlassen, das die Christen zwingen sollte, vor einem Götterbild zu opfern [2]). In dem Jahre 250, in dem überall von zahlreichen Martyrien berichtet wird, ist ohne Zweifel auch Origenes ins Gefängnis gekommen und hat die Martern erlitten, von denen Eusebs Bericht eine anschauliche Schilderung gibt. Von einer Hinrichtung des Origenes hören wir nichts, auch davon nicht, daß er im Gefängnis selbst gestorben ist. Vielmehr lassen die Worte Eusebs darauf schließen, daß der Beamte, der die Verhandlungen leitete, sich Mühe gab, Origenes zu schonen. Er wünschte ihn offenbar mit dem Leben davonzubringen. Daß er ihn aus dem Gefängnis entlassen konnte, ist wohl nach dem römischen Strafrecht nur dann möglich gewesen, wenn Origenes sich entschloß, das Edikt zu erfüllen. Aber im Gefängnis kann er dann sehr wohl die Briefe geschrieben haben, von denen Euseb redet. Vielleicht hat er auch noch das Ende der Verfolgung erlebt, das man in den April oder Mai 251 setzt [3]). Sein Tod würde dann in die Zeit vom Frühjahr oder Sommer 251, also kurz vor den des Decius fallen, womit auch die Erwähnung durch Euseb bei dem Regierungswechsel vollständig stimmt.

Origenes hatte, als er starb, das neunundsechzigste Lebensjahr hinter sich. Ist er im Frühsommer 251 gestorben, so muß er demnach anfangs 182 geboren sein. Dies Jahr hat man demnach auf Grund der Biographie des Origenes von Pamphilus und Eusebius anzunehmen.

---

1) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 2, S. 803. Clinton, Fasti Romani I, p. 266 sqq. sucht die Zeit genauer auf September oder erste Hälfte des Oktobers im genannten Jahre zu bestimmen.

2) Allard, Histoire des perséc. II, p. 314, nimmt den Anfang des Jahres 250 für das Edikt in Anspruch; Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du IIIe siècle (Paris 1885), p. 21, setzt es in den Dezember 249.

3) Allard, Histoire des perséc. II, p. 412 sqq. 433.

Als Ort des Todes wird von Hieronymus Tyrus angegeben. Euseb weiß davon nichts zu berichten, und Photius versichert ausdrücklich, daß die Biographie den Tod nach Cäsarea verlegt habe. Mit der Angabe des Hieronymus ist die Bemerkung des Epiphanius zusammenzustellen [1]), wonach Origenes in Tyrus in Phönizien achtundzwanzig Jahre lang im Dienste des Ambrosius gewirkt habe, woraus denn auch zu schließen ist, daß dieser Schriftsteller seinen Tod ebenfalls nach Tyrus verlegt haben wird. Das trägt schon an sich gegenüber den bestimmten Aussagen des Euseb den Stempel der Unwahrscheinlichkeit, und wird durch die weitere Bemerkung desselben Schriftstellers, daß Origenes zur Zeit des Decius geblüht habe, in die rechte Beleuchtung gerückt. Aus dieser Bemerkung läßt sich entnehmen, wie sich im Kopfe des Bischofs von Salamis die Geschichte des Origenes und seiner Zeit spiegelte, was freilich nicht verhindert hat, daß er ihn so ausführlich bekämpfte wie keine zweite Häresie. Anders steht es mit der Angabe des Hieronymus. Der war in Palästina gut genug bekannt und konnte daher Bescheid wissen. Daß man zu seiner Zeit das Grab in Tyrus zeigte und nicht mehr in Cäsarea, wird wohl als sicher anzunehmen sein. Als ebenso sicher darf jedoch auch die andere Tatsache gelten, daß hundert Jahre früher das Grab in Cäsarea gezeigt wurde und man dort wußte, Origenes sei hier, an der Stätte seines langjährigen Wirkens, gestorben. Mit der Verlegung des Todes nach Tyrus hat also Hieronymus jedenfalls unrecht; mit der Erwähnung seines Grabes in Tyrus mag er recht haben, wenn man ihm nicht auch hier — was mir unstatthaft erscheint — eine Liederlichkeit zutrauen will. Doch davor schützt ihn das einfältige Mißverständnis des Epiphanius, sowie die spätere Tradition, die in Tyrus das Grab des Origenes noch zu kennen vorgab [2]). Unter welchen Umständen

1) Epiphanius, Haeres. 64, 3 (II, p. 588, 24 sqq. Dindorf). Die Angaben beruhen teils auf einer ungenauen Erinnerung an die Kirchengeschichte des Euseb, teils sind es unkontrollierbare Anekdoten, deren Quelle aufzusuchen kaum lohnen würde, selbst wenn es möglich wäre. Auch hier vermißt man bei Epiphanius, wie überall, wo er nicht seinen Vordermännern abschreibt, die nötige Akribie und Klarheit.

2) Huet behauptet in seinen Origeniana I, 4, 9 (p. 24 D der Original-

die Transferierung der Überreste erfolgte, läßt sich nicht mehr ausmachen, ja nicht einmal mehr vermuten. Ob die dogmatischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts auch hier in Betracht kommen, oder ob irgendwelche äußere Verhältnisse den Anlaß gaben, ist völlig dunkel.

Die Kombination des Lebensalters beim Tode mit der Angabe, daß Origenes unter Decius gestorben sei, dürfte ein genügend starkes Fundament für die Chronologie abgeben. An ersterem zu zweifeln liegt kein Grund vor, und letztere ist von der besten Quelle, die wir überhaupt für das Leben des Origenes besitzen, von Pamphilus selbst dargeboten. Daß man über die Jugendjahre nicht viel wußte, erklärt sich leicht. Denn Origenes liebte es nicht, in seinen Schriften viel von sich selbst zu reden. Wir würden sonst aus seinen noch erhaltenen Werken mehr für seine Biographie entnehmen können, als es in der Tat der Fall ist. Über seine spätere Zeit, über die Jahre in Cäsarea, und namentlich über seinen Tod konnte man wohl ohne Mühe noch Nachrichten erlangen. Denn um 300 lebte sicherlich noch mancher, der Origenes selbst gekannt hatte und der von seiner Persönlichkeit zu berichten wußte. Daß daher Euseb oder auch Pamphilus über die Jugendzeit irrige Vorstellungen haben konnten, daß ihm Origenes beim Tode seines Vaters bald als Knabe, bald als Siebzehnjähriger erschien, wird man unter solchen Umständen nicht verwunderlich finden. Nur muß man sich hüten, diese in Verwirrung geratene Chronologie für den Aufbau der Daten zu benutzen.

Die übrigen festen Einschnitte im Leben des Origenes sind weniger umstritten. Die erste längere Reise [1]), die ihn auf einige

---

ausgabe), daß man die Reste des Grabes zu seiner Zeit noch gezeigt habe: cuius sepulchri vestigia hodieque superesse praedicant, qui haec loca lustrarant. Mittelalterliche Zeugen für die Tradition führt Westcott (Dict. of christ. Biogr. IV, 103 a) an. Undeutliche Erinnerungen haben sich bis in die neueste Zeit hinein erhalten (Piper, Zeitschr. für KG. 1876, S. 208. Vincenzi, In S. Gregor. Nyss. et Origenis scr. et doctr. IV, p. 400 sqq.).

1) Vorher war Origenes in Rom gewesen. Aber die Reise hatte nicht lange gedauert. Die Kämpfe um die Bußdisziplin, die damals in Rom aus-

Zeit von Ägypten wegführte, läßt sich noch ziemlich genau fixieren. Euseb sagt (VI, 18, 15), daß infolge eines in der Stadt ausgebrochenen heftigen Krieges Origenes heimlich aus Alexandria geflüchtet sei (*ὑπεξελθὼν τῆς Ἀλεξανδρείας*). Das kann man nicht anders beziehen als auf den Aufstand, der in Ägypten und speziell in Alexandria zur Zeit Caracallas, wahrscheinlich im Jahre 215, ausbrach [1]). Die Unruhen in der stets zu Revolten geneigten Provinz müssen recht bedeutend gewesen sein, da der Kaiser persönlich eingriff und man auf einer Münze die Niederwerfung des Aufstandes verherrlichte [2]). Alexandria selbst wurde schwer bestraft, den Soldaten zur Plünderung preisgegeben und die Bewohner durch ein furchtbares Blutbad dezimiert. Der Kaiser suchte für die Zukunft ähnlichen Revolten dadurch vorzubeugen, daß er die Stadt durch eine Mauer teilen und Kastelle anlegen ließ, die eine bessere Verteilung des Militärs ermöglichten [3]). Vor allem aber richtete sich des Kaisers Zorn gegen die Philosophen. Was der eigentliche Grund war, der ihn veranlaßte, gerade gegen sie mit außergewöhnlichen Maßregeln vorzugehen, ist nicht mehr zu erkennen. Daß ihn lediglich die Spottverse der Alexandriner so sehr gereizt haben sollten, wie Dio Cassius und

---

gefochten wurden, und die Politik, die der römische Bischof in dieser Frage verfolgte, waren schwerlich danach angetan, dem in solchen Dingen sehr streng urteilenden Alexandriner besonders zu imponieren. Noch in einer seiner späteren Schriften, der 235 verfaßten „Schrift vom Gebet“ (Kap. 28, 10), hat Origenes die römische Praxis scharf bekämpft (Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 256. Rolffs, D. Indulgenzedikt d. röm. Bischofs Kallist [Texte und Untersuch. XI, 3] S. 127ff.) Auch in einem seiner letzten Werke, dem Kommentar zu Matthäus, spricht er sich mißbilligend über die laxe Bußpraxis namentlich in den großen Städten aus (XVI, 8 [IV, p. 24 Lommatzsch]): *καὶ ἔστι γε ἰδεῖν ἐν πολλαῖς νομιζομέναις ἐκκλησίαις καὶ μάλιστα ταῖς τῶν μειζόνων πόλεων τοὺς ἡγουμένους τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ μηδεμίαν ἰσολογίαν ἐπιτρέποντας, ἔσθ᾽ ὅτε καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, εἶναι πρὸς αὐτούς.* Das Datum des Besuches in Rom läßt sich nicht mehr feststellen.

1) So schon Tillemont (III, 3, p. 344 sq., Note XIV) im Anschluß an Huet.

2) Eckhel, Doctrina numm. veter. VII, 215.

3) Darüber berichtet Dio Cassius 77, 23, 3.

Herodian angeben [1]), wird man nicht als ausreichenden Grund gelten lassen wollen, wenn es auch dazu beigetragen haben mag, daß die Maßregeln noch verschärft wurden. Jedenfalls verbot er die Schauspiele und die Kollegien [2]). Da es sich dabei um größere Ansammlungen von Menschen handelte, von denen leicht Tumulte ausgehen konnten, so mag der Gesichtspunkt maßgebend gewesen sein, jede Gelegenheit zum Aufruhr der Bevölkerung zu nehmen, und daher auch vor allem das Abhalten von Spielen und Vorlesungen zu untersagen [3]). Von einem solchen Verbot mußte auch Origenes betroffen werden. In den Augen der Behörden war er nichts anderes als die Sophisten, und gerade wenn seine Kollegien sich besonderen Beifalls erfreuten und daher eine außergewöhnliche Anziehungskraft ausübten, hatte die Obrigkeit allen Grund, ihm die Fortsetzung seiner Tätigkeit zu untersagen. Dazu paßt vollkommen der Ausdruck des Euseb, daß er den Aufenthalt in Ägypten für zu unsicher gehalten habe [4]) und darum weggegangen sei. Von Sommer 215 an war er von Alexandria abwesend.

Wie lange seine Abwesenheit gedauert hat, geht aus den Worten des Euseb nicht mehr hervor. Eine Handhabe könnte die Notiz des Epiphanius geben [5]), wonach die fünfte Bibelübersetzung, die Origenes neben den LXX, Aquila, Symmachus und Theodotion benutzte, im siebenten Jahre des Caracalla (217 n. Chr.)

---

1) Dio Cassius 77, 22, 1. Herodian IV, 9, 1f.

2) Dio Cassius 77, 23, 3: *ἐκ δὲ τούτου τάς τε θέας καὶ τὰ συσσίτια τῶν Ἀλεξανδρέων καταλύσας τὴν Ἀλεξάνδρειαν διοικισθῆναί τε καὶ φρουρίοις διατειχισθῆναι ἐκέλευσεν, ὅπως μηκέτ' ἀδεῶς παρ' ἀλλήλους φωτῷεν.*

3) Euseb erzählt von Origenes VI, 3, 5, daß die Heiden vor seiner Wohnung tumultuierten und daß man bei der großen Zahl seiner Zuhörer vor seinem Hause Militärposten aufgestellt habe, die die Ordnung aufrechterhalten mußten. Bei berühmten Sophisten wird der Andrang wohl kaum geringer gewesen sein, und daher mag man die Maßregel Caracallas verständlich finden.

4) Euseb, KG. VI, 18, 15: *μηδὲ τὰς κατ' Αἴγυπτον διατριβὰς ἀσφαλεῖς ἑαυτῷ ἡγούμενος.*

5) Epiphanius, De ponderib. et mensur. c. 18.

in Jericho gefunden worden wäre. Daraus könnte man folgern, daß Origenes die Zeit seines Aufenthaltes in Cäsarea in Palästina, wohin er sich von Alexandria aus begeben hatte, zu einer Reise in Palästina benutzt habe [1]). Aber die Kombination steht auf falschem Fundament. Denn Origenes fand die fünfte Übersetzung nicht in Jericho, sondern in Nikopolis bei Actium, wie aus der noch erhaltenen ursprünglichen Subskription hervorgeht [2]). Epiphanius hat augenscheinlich damit die sechste Übersetzung verwechselt, von der ebenfalls noch die Subskription erhalten ist. Sie wurde allerdings in Jericho, in einem Tonfaß versteckt aufgefunden, und zwar unter Caracalla. Aber das Jahr ist nicht angegeben. An eine bessere Überlieferung der hexaplarischen Unterschrift, die etwa Epiphanius zu Gebote gestanden haben könnte, zu denken, wird dadurch verboten, daß auch Euseb nur sagt — in ziemlich wörtlichem Anschluß an die Unterschrift der Hexaplakolumne —, sie sei in Jericho in einem Fasse unter Antoninus, dem Sohne des Severus, gefunden worden [3]). Wenn man daher auch annehmen könnte, daß die Nachricht von dem Funde Origenes bei seinem Aufenthalt in Cäsarea zugekommen sei, so gibt uns nichts die Möglichkeit, die Zeit dieses Aufenthaltes danach zu bemessen.

Eine andere Kombination sucht ein anderes Ereignis für den Aufenthalt in Cäsarea zu verwerten. Euseb berichtet VI, 21, 1 von dem Regierungswechsel nach dem Tode Caracallas und des Macrinus, sowie § 2 von dem Regierungsantritt des Alexander Severus, und gibt im Anschluß daran die Bischofslisten von Rom und Antiochien. Daran fügt er § 3f. die Notiz: „Die Mutter

1) Tillemont deutet das an III, 3, p. 346.

2) Den Beweis, daß die in Psalmenkatenen versteckte Notiz von Origenes selbst herrühre, hat Mercati geliefert (Studi e testi V, 28sqq.), Schwartz (Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch., philolog.-histor. Klasse 1903, Nr. 6) hat ihn fortgeführt. Die Unterschrift lautete: *ε´ ἔκδοσις ἣν εὗρον ἐν Νικοπόλει τῇ πρὸς Ἀκτίοις· τὰ δὲ παρακείμενα αὐτῆς ἐστιν ὅσα ἐναλλάσσει παρ᾽ αὐτὴν <ἑτέρα τις τοιαύτη ἔκδοσις>.*

3) Sie lautet: *ϛ´ ἔκδοσις εὑρεθεῖσα μετὰ καὶ ἄλλων βιβλίων Ἑβραϊκῶν καὶ Ἑλληνικῶν ἔν τινι πίθῳ περὶ τὴν Ἰεριχὼ ἐν χρόνοις τῆς βασιλείας Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σευήρου.* Dazu vgl. Eusebius VI, 16, 3.

des Kaisers[1]), Mammäa mit Namen, eine für ihren Rang außerordentlich fromme Dame von vornehmem Charakter, legte großen Wert darauf, da sich der Ruhm des Origenes so weit verbreitet hatte, daß er auch ihr zu Ohren gekommen war, den Mann persönlich zu sehen und seine von allen bewunderte Einsicht in religiöse Fragen kennen zu lernen. Als sie sich daher gerade in Antiochien aufhielt, berief sie ihn unter militärischer Eskorte zu sich. Er blieb einige Zeit bei ihr, erwarb sich viel Ruhm zur Ehre Gottes und der tüchtigen theologischen Schule und kehrte dann wieder zu seinem gewohnten Unterrichte zurück." Westcott hat die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Besuch bei Julia Mammäa in die Zeit des Aufenthaltes in Cäsarea fallen möge[2]). An sich würde der Wortlaut des Euseb nicht dagegen sprechen. Neumann[3]) setzt den Aufenthalt der Mammäa in das Jahr 231. Daß Alexander sich auf der Reise in den Orient in Antiochien aufgehalten habe, ist bezeugt[4]). Neumann vermutet nun, daß die Kaiserin-Mutter ihren Sohn auf der Reise begleitet habe und daß sie, während er Krieg führte, in Antiochien geblieben sei, also 231—233. Für den Winter 231 ist ihr Aufenthalt in Antiochien bezeugt[5]), wahrscheinlich ist sie auch während des ganzen Feldzuges gegen die Perser dort geblieben, da sie auf den weiteren Verlauf des Krieges fortwährend ihren Einfluß ausübte[6]). Die Frage ist nur die, ob in diesem Jahre Origenes überhaupt von Alexandria aus mit ihr zusammengetroffen sein kann. Die Entscheidung hängt davon ab, in welches Jahr man die dauernde Übersiedelung nach Cäsarea versetzt. Da davon noch später zu handeln ist, mag die Frage hier offen bleiben, ob er um 218 oder später zum Vortrag zu Julia Mammäa befohlen worden ist.

---

1) Nämlich des Alexander Severus.

2) Westcott im Dict. of Christ. Biogr. IV, p. 99b. Ähnlich Harnack, Chronol. II, S. 30, Anm. 5, mit eingehenderer Begründung.

3) Neumann, D. röm. Staat u. d. christl. Kirche I, S. 207, Anm. 3.

4) Scr. Histor. Aug., Alex. Sev. 53, 2; 55, 2. Herodian VI, 6, 4.

5) Gröbe bei Pauly-Wissowa II, 2, S. 2535, 59 ff.

6) Mommsen, Röm. Geschichte V, S. 420.

Dagegen möchte ich für die Zeit dieses ersten Aufenthaltes in Cäsarea noch eine andere Kombination vorschlagen. Euseb berichtet VI, 17 über die von Symmachus herrührende griechische Übersetzung des Alten Testamentes, die er in seiner Hexapla mit dem anderen Materiale verwertete. Nachdem er von der Zugehörigkeit des Symmachus zur Sekte der Ebioniten gesprochen und diese charakterisiert hat, fährt er fort: „Dies (nämlich die vorhergenannte Bibelübersetzung und eine Schrift zur Verteidigung des Ebionitismus) erklärt Origenes mit anderen Kommentaren des Symmachus zur Schrift von einer gewissen Juliane erhalten zu haben, von der er auch sagt, daß sie die Bücher von Symmachus selbst empfangen hätte.“ [1]) Mit dieser Notiz hat man schon längst eine Erzählung bei Palladius verglichen. Dieser schreibt [2]): „Eine Jungfrau Juliane in Cäsarea in Kappadozien galt als sehr gelehrt und gläubig. Sie nahm den Schriftsteller Origenes, als er vor dem Aufruhr der Griechen geflohen war, zwei Jahre lang auf und unterstützte ihn mit ihren eigenen Mitteln und durch persönliche Dienstleistung. Ich habe das in einem alten noch in Zeilen geschriebenen Buche gefunden, in dem sich folgender Eintrag von der Hand des Origenes befand: Dieses Buch fand ich bei der Jungfrau Juliane in Cäsarea, als ich mich bei ihr verborgen hielt. Sie sagte, sie hätte es von Symmachus, dem Übersetzer der Juden, selbst empfangen.“ [3]) Die Berührungen mit Euseb sind so eng, daß sie unmöglich zufällig sein können. An eine Benutzung der Eusebstelle durch Palladius kann auch nicht gedacht werden, da Palladius den Eintrag wörtlich mitteilt, den Euseb nur seinem Inhalt nach verwertet. Daher ist zu schließen, daß Euseb eine Notiz vorgelegen hat, die sich mit der

---

1) Eusebius, H. e. VI, 17: *ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι, ἣν καί φησι παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τὰς βίβλους διαδέξασθαι.*

2) Palladius, Histor. Laus. 74, hrsg. von Butler (Texts and Stud. VI, 2), p. 160.

3) Die Worte lauten: *τοῦτο τὸ βιβλίον εὗρον ἐγὼ παρὰ Ἰουλιανῇ τῇ παρθένῳ ἐν Καισαρείᾳ, κρυπτόμενος παρ' αὐτῇ· — ἥτις ἔλεγε παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τοῦ ἑρμηνέως τῶν Ἰουδαίων αὐτὸ εἰληφέναι.*

bei Palladius mitgeteilten inhaltlich vollkommen gedeckt haben muß; ja, wenn man die Berührungen auch im Wortlaut beachtet, wird es nicht unmöglich genannt werden dürfen, daß eben diese selbe Notiz der Angabe des Euseb zugrunde gelegen hat. Die Notiz bei Euseb bezieht sich auf die Bibelübersetzung des Symmachus und seine Schrift zur Verteidigung des Ebionitismus. Der Eintrag des Origenes, von dem Palladius spricht, scheint ebenfalls die Bibelübersetzung im Auge zu haben, da Symmachus als „Übersetzer der Juden" bezeichnet wird. Hält man das alles zusammen, so darf man wohl schließen, daß uns Palladius die Unterschrift unter der Kolumne des Symmachus erhalten hat. Daß er sie einem Exemplar der Hexapla entnommen habe, ist damit nicht gesagt, wenn es auch an sich das Wahrscheinlichste ist und durch den Ausdruck *βιβλίον στιχηρόν* nahe genug gelegt wird. Wenn man die Unterschrift unter der fünften Übersetzung vergleicht, so wird man auch formell kein Bedenken finden, in der Notiz des Palladius die verlorene Unterschrift unter der Symmachuskolumne zu erblicken. Freilich bleiben noch zwei Schwierigkeiten. Es fällt auf, daß Origenes die Übersetzung ein Buch (*βιβλίον*) genannt haben soll, während er sonst von „Ausgaben" (*ἐκδόσεις*) spricht [1]. Zwingend erscheint mir dies Argument allerdings nicht. Ferner erweckt die Darstellung des Palladius den Anschein, als ob er von einer literarischen Kuriosität rede, von einem alten Buch [2]) mit einem eigenhändigen Eintrage des Origenes. Daß ein solches am Anfang des 5. Jahrhunderts noch

---

1) Vgl. die mehrfach erwähnten Unterschriften bei Mercati (Studi e Testi V, p 28 sqq.); Euseb VI, 16, 3; Origenes, In Joh. VI, § 40. 212; Hom. in Jerem. XV, 5; Epiphan., Haer. 64, 3 (II, p. 589, 3 D.).

2) Das *παλαιός* möchte ich nicht pressen. Man weiß nicht, wie sich der Sprachgebrauch des einzelnen da verhielt. Wenn in der Unterschrift des Mart. Polyc. Pionius vor 250 erklärt, daß er das Martyrium aus einem vom Alter fast ganz zerstörten Exemplar abgeschrieben habe, dies Exemplar aber nur geraume Zeit nach dem Tode des Polykarp (23. Februar 155) abgeschrieben worden sein kann, so ergibt sich daraus ein Rückschluß auf die Vorstellungen vom Alter der Handschriften, der auch für unseren Fall passen wird. Noch im 16. und 17. Jahrhundert verstand man unter vetustissimi codices solche aus dem 13. und 14. Jahrhundert.

vorhanden sein konnte, braucht man nicht zu bezweifeln. Aber sollten hexaplarische Bibeln mit den Subskriptionen wirklich solche Seltenheiten gewesen sein, daß Palladius dadurch seine Mitteilung rechtfertigen konnte? Euseb erzählt ausdrücklich von mancherlei Büchern aus dem Nachlaß des Symmachus, die Origenes von Juliane empfangen habe. Er könnte auch die anderen mit einem Eintrag versehen haben, ähnlich dem, wie wir ihn bei den Bibelübersetzungen finden. Die Möglichkeit muß zugegeben werden. Dann hat aber der Eintrag unter der Symmachuskolumne der Hexapla kaum wesentlich anders gelautet [1]).

Jedenfalls wird man in diesem Zusammenhange mit Sicherheit annehmen dürfen, daß Palladius irrte, wenn er die Jungfrau Juliane nach dem kappadozischen Cäsarea versetzte. Der Eintrag selbst spricht nur von Cäsarea. Für den Kleinasiaten Palladius lag es am nächsten, ohne weiteres an die kleinasiatische Stadt zu denken. Darauf deutet in der Eintragung selbst nichts hin. Auch läßt sich in der Biographie des Origenes keine Zeit finden, in der man einen durch eine Verfolgung [2]) verursachten Aufenthalt im kappadozischen Cäsarea unterbringen könnte. Die Worte passen aber ganz vortrefflich, wenn man an die Flucht des Origenes vor Caracalla denkt. Allerdings wird er in Cäsarea einigermaßen sicher gewesen sein. Denn die kaiserlichen Maßregeln bezogen sich nur auf die alexandrinischen Gelehrten. Aber tatsächlich hat er doch ein Versteck aufgesucht, als er Alexandria verließ [3]). Wie sich dieser Rückzug vor den Heiden einer boshaften Phantasie vorstellte, kann die schmählich verlogene Erzählung bei Epiphanius beweisen [4]), wonach die Heiden Origenes einst gezwungen haben sollen, den Weihrauch, den man ihm in

---

1) Schwartz, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. 1903, 6, S. 5, bemerkt mit Recht: „Eine Tradition, die über die Notizen der Hexapla hinausging, stand Eusebius nicht zur Verfügung, so sehr er sich für Origenes' Biographie und die Hexapla interessierte."

2) Anders kann man die Worte φεύγοντα τὴν ἐπανάστασιν τῶν Ἑλλήνων nicht verstehen.

3) Euseb sagt ja auch ὑπεξελθὼν τῆς Ἀλεξανδρείας. H. e. VI, 18, 15.

4) Epiphanius, Haer. 64, 2.

die Hände gab, auf dem Altare zu verbrennen; so sei er um das Martyrium gekommen und sei zugleich der Zugehörigkeit zur Kirche verlustig gegangen. Das ist nun schnöde Verleumdung; aber solche Verleumdung konnte sich einer späteren Zeit, die von den näheren Umständen nichts mehr wußte, an die Tatsache seiner Flucht aus Alexandrien anheften.

Wir haben somit durch die Notiz des Palladius, an deren Glaubwürdigkeit zu zweifeln durch den Vergleich mit Euseb verboten wird, eine wichtige Kunde über die Zeit nach 215. Zwei Jahre ist dann Origenes bei Juliane gewesen [1]). Ob er 217 wieder nach Alexandria zurückkehrte, ist nicht bekannt. Da indessen im April dieses Jahres Caracalla ermordet worden war [2]), so lag für Origenes kein Grund vor, länger von Alexandria wegzubleiben. Er mag also wohl im Sommer 217 seine Tätigkeit an der Katechetenschule wieder aufgenommen haben.

Für die folgenden Jahre war Origenes durch seine großen wissenschaftlichen Arbeiten an Alexandria gebunden. Eine größere Unterbrechung erlitten diese erst durch eine Reise nach Griechenland. Wodurch die Reise veranlaßt war, sagt Euseb (VI, 23, 4) nicht; „kirchliche Angelegenheiten" gaben den Grund ab, und die Anwesenheit des Origenes war „dringend erforderlich". Hieronymus (de viris inl. 54) will wissen, daß man mit Häretikern nicht fertig zu werden vermochte und daß man daher die Anwesenheit des gelehrten und im Kampfe mit den Ketzern bewährten christlichen Philosophen gewünscht habe. Das mag eine richtige Deutung der Worte des Euseb sein. Über die Zeit bemerkt Euseb nur, daß sie zur Zeit der Bischöfe Pontian von Rom und Zebinus von Antiochien stattgefunden habe [3]).

1) Über die Bedeutung dieses Aufenthaltes für die kirchliche Sitte seiner Zeit hat H. Achelis in seiner schönen Studie „Virgines subintroductae", Leipzig 1903, S. 12, gehandelt.

2) P. von Rohden bei Pauly-Wissowa II, 2, S. 2450, 23. Die Angaben schwanken zwischen 8. und 6. April.

3) Nachdem er VI, 28, 3 von dem Amtsantritte des Pontianus und Zebinus berichtet hatte, knüpft er die Nachricht von der Reise nach Griechenland mit καθ' οὓς an. Über die Bedeutung dieses Schemas ist das oben S. 367 f. Bemerkte zu vergleichen.

Pontians Amtsantritt fällt auf den 21. Juli 230 [1]). Die Zeit des Zebinus ist nur nach dieser Angabe über Pontian zu berechnen [2]), kann also hier nicht weiter zu Bestimmungen benutzt werden. Die Angabe ist elastisch, wie alle derartigen Bestimmungen, da ein fester Punkt nur insoweit gesucht wird, als daran sonst schwer zu fixierende Daten angehängt werden können. Euseb hat zudem für die Reise nach Griechenland weniger Interesse gehabt als für die ihr vorausgehende [3]) zweite Reise nach Cäsarea, die Origenes die Aufnahme unter die palästinischen Presbyter brachte. Um 230 ist er daher Presbyter geworden [4]). Wie lange der Aufenthalt in Griechenland gedauert hat, läßt sich nicht mehr bestimmen.

Die Presbyterweihe, die Origenes von den beiden palästinischen Bischöfen Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem empfangen hatte [5]), gab Anlaß zu einem heftigen Streite mit dem alexandrinischen Bischofe Demetrius. Photius hat das hiervon handelnde Stück der Apologie des Pamphilus ausgezogen (Cod. 118). Er berichtet: „Bischof von Alexandrien war Demetrius, der Origenes sehr belobte und unter seine nächsten Freunde rechnete. Origenes aber, im Begriffe nach Athen zu reisen, wurde, ohne daß die Meinung seines zuständigen Bischofs befragt worden wäre, zum Presbyter befördert, wozu kein zwingender Grund vorlag. Theoteknus, der in Cäsarea in Palästina die Funktionen eines Oberhirten ausübte, erteilte Origenes selbst die Weihe, wobei ihm noch Alexander von Jerusalem assistierte. Die Freundschaft des Demetrius verkehrte sich dadurch in Haß und sein Lob in Tadel. Eine Synode von Bischöfen und einigen Presbytern

---

1) Harnack, Chronologie I, S. 158.

2) Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 214.

3) Daß Origenes zuerst in Cäsarea war, dort die Priesterweihe empfing und darauf erst weiterging, um Griechenland zu besuchen, sagt Photius ausdrücklich (Cod. 118, p. 92^{b}, 37). Die Worte Eusebs stehen damit nicht im Widerspruch.

4) Vgl. Harnack, Chronologie II, S. 31, mit Anm. 2.

5) Photius, Cod. 118 nach der Biographie des Pamphilus (I, 92^{b}, 34 sqq. Bekker). Vgl. Hieronymus, De viris inl. 54.

kommt zustande. Diese beschließt, wie Pamphilus sagt, daß Origenes Alexandrien verlassen solle, daß er dort weder eine Schule unterhalten noch auch lehren dürfe, daß er aber keineswegs seines Presbyteramtes verlustig erklärt worden sei. Demetrius aber erkannte ihm mit einigen ägyptischen Bischöfen die Priesterwürde ab, indem diejenigen das Aberkennungsurteil mit unterschrieben, die den Beschluß mit ihm gefaßt hatten. So wurde Origenes von Alexandrien vertrieben. Theotekuus von Palästina nahm es gern an, daß er seinen Aufenthalt in Cäsarea wählte, und gewährte ihm auch jede Unterstützung, daß er lehren konnte. Dies sind nach seiner Angabe die Ursachen, aus denen die Verleumdungen gegen Origenes flossen."

Wie es kam, daß Origenes, der eine so eminent kirchliche Tätigkeit entfaltete und durch seine Wirksamkeit das Ansehen der Kirche unbestritten stützte wie kein anderer, nicht schon längst die Priesterweihe empfangen hatte, ist völlig dunkel. Die persönlichen Motive, die man bei Demetrius geltend gemacht hat [1]), reichen sicherlich nicht aus. Denn wenn es wirklich nur der Neid gewesen wäre, der ihn verhinderte, Origenes unter die Priesterschaft aufzunehmen, so ist nicht zu verstehen, warum er ihn an der Katechetenschule ungestört lehren ließ, ihn also auf einem Posten erhielt, auf dem er doch noch in ganz anderer Weise eine Rolle zu spielen vermochte und dem gegenüber die Presbyterwürde etwas Nebensächliches sein mußte. Auch das wird man kaum als Grund ansehen können, daß Demetrius über einzelne Punkte der Lehre bedenklich war [2]). Am wahrscheinlichsten wird es immer noch sein, daß Demetrius aus kanonischen Gründen die Aufnahme verweigerte. Die Selbstverstümmelung des Origenes, mit der er später seinen Widerspruch motivierte [3]), mag in der Tat schwerer

1) So schon Euseb, h. e. VI, 8, 3: ἀνθρώπινόν τι πεπονθώς. Auch Harnack, Chronologie II, S. 31, Anm. 4: „Augenscheinlich weil ihm Demetrius diese Würde hartnäckig und eifersüchtig verweigerte."

2) Westcott, Dict. of Christ. Biogr. IV, p. 100a: „He may perhaps have taken exception to some of details of Origen's teaching."

3) Euseb VI, 8, 3. Ich halte die Nachricht des Euseb von der Selbstentmannung des Origenes für zutreffend. Die namentlich von Schnitzer

für ihn bei seiner streng kirchenregimentlichen Auffassung ins Gewicht gefallen sein, als Euseb das Wort haben will. Die Kanones des Konzils von Nicäa sehen den Fall vor. Der erste Kanon bestimmt: „Wenn jemand bei einer Krankheit von Ärzten operiert wird [1]) oder ihm von den Barbaren das Glied abgeschnitten wird, der soll im Klerus verbleiben. Wenn aber jemand bei gesundem Leibe sich selbst verstümmelt, der muß, selbst wenn er sich schon im Klerus befindet, seine Funktionen niederlegen, und von jetzt an soll man keinen solchen befördern. Wie nun hieraus klar hervorgeht, daß sich das Gesagte nur auf die bezieht, die etwas derartiges absichtlich tun und es wagen, sich selbst zu verstümmeln, so läßt diejenigen, die von Barbaren oder Herrschern verstümmelt worden sind, wenn man sie im übrigen für würdig erachtet, die kanonische Bestimmung zum Klerus zu [2])." Ähnlich bestimmen die Apostolischen Kanones (Nr. 21 f. [19 f.]): „Wenn jemand durch menschliche Bosheit zum Eunuchen wurde, oder wenn er in einer Verfolgung seiner Mannheit beraubt wurde, oder wenn er so auf die Welt kam, und er ist würdig, dann soll er Kleriker werden. Wer sich aber selbst verstümmelt, soll nicht Kleriker werden, denn er ist ein Selbstmörder und ein Feind des göttlichen Schöpfungswerkes [3])." (Vgl. auch Kan. 9 von Neocäsarea.)

Daß diese Bestimmungen in irgendeiner Beziehung zu der Angelegenheit des Origenes stehen, ist nicht glaublich [4]). Wegen eines vereinzelten Falles macht man doch kein derartiges Gesetz. Kastrierung von Sklaven, die im Haremsdienst verwandt wurden, kam häufig genug vor [5]). Aber auch die Selbstverstümmelung

---

(Origenes über d. Grundlehren S. XXXIII ff.) geltend gemachten Bedenken reichen nicht aus.

1) Gemeint ist eine Operation, durch die er seine Mannheit verliert.

2) Ralli und Potli, Συναγωγὴ τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων II, p. 114.

3) Ralli und Potli a. a. O. p. 30 sq.

4) Das ist weitverbreitete Ansicht; s. Bingham-Grischovius, Origines II, p. 133.

5) So war Tigris, ein Presbyter in Konstantinopel, ein Eunuch (Socr., h. e. VI, 15, 15. Sozom., h. e. VIII, 24, 9).

war nichts Unerhörtes. Augustin weiß von einer ganzen Sekte, die wie die Skopzen in Rußland sich selbst verstümmeln [1]). Von Leontius, dem Bischofe von Antiochia, erzählt Sokrates [2]), daß er als Presbyter mit einer Frau namens Eustolium zusammengelebt habe; da er von sinnlicher Leidenschaft zu ihr erfaßt wurde, habe er sich der Genitalien beraubt und habe darauf mit ruhigerem Gewissen mit ihr zusammengelebt. Auf den Wunsch des Kaisers Konstantius sei er nach Stephanus zum Bischof befördert worden. Man erkennt aus dieser Geschichte, welche Gefahren die unselige Sitte der „geistigen Ehen" mit sich führte. Aber man begreift auch, daß die Synoden Grund hatten, sich mit der Sache zu befassen. Der Fall des Origenes stand eben durchaus nicht vereinzelt da.

Es ist daher durchaus verständlich, wenn Demetrius diesen Einwand gegen die Amtsfähigkeit des Origenes erhob. Wenn die synodalen Bestimmungen auch jünger sind, so entsprechen sie doch uralten Vorstellungen. Schon im Alten Testament findet sich die Bestimmung, daß kein kastriertes Tier zum Opfer tauglich ist (Lev. 22, 24). Nach Deut. 23, 2 darf keiner der Gemeinde Jahwes angehören, „der durch Zerquetschung (der Hoden) oder Abschneiden der Harnröhre verstümmelt ist". Dasselbe bestimmte die ägyptische Kirchenordnung [3]). Daß man Verstümmelung als vom Priesterstande ausschließend ansah, verstand sich demnach von selbst. War schon ein Leibesgebrechen, Blindheit, Lahmheit, ein gebrochener Arm oder ein gebrochenes Bein ausreichend (Lev. 21, 17 ff.), um den mit solchem Gebrechen Behafteten auszuschließen, so erst recht Verstümmelung. Körperliche Fehlerlosigkeit ist auch

1) Augustin, De haeres. 27: „Valesii et seipsos castrant et hospites suos, hoc modo existimantes deo se debere servire."

2) Socrates, h. e. II, 26, 9 sq. Vgl. Athanasius, Hist. Arianor. 28, De fuga 26. Theodoret, H. e. II, 24, 1 sq. Achelis, Virgines subintrod. S. 46 f.

3) Äg. Kirchenordnung (kopt.) Kap. 41 (Achelis, Canones Hippolyti S. 83): „Eine Hure oder ein Päderast oder einer, der sich kastriert hat ..., sie mögen ausgestoßen werden." An den entsprechenden Stellen der Canones Hippolyti und der Const. Apost. VIII, 31 (s. Achelis a. a. O.) fehlt die Selbstentmannung.

Voraussetzung der Amtsfähigkeit bei den Heiden [1]). So bezeugt Gellius, daß Vestalin nicht werden kann, wer eine schwere Zunge hat, harthörig ist oder wer an sonst einem körperlichen Gebrechen leidet [2]). Schon eine Wunde macht den Augur dienstunfähig [3]). Daß bei den Kulten der Magna Mater und der syrischen Astarte Selbstentmannung vorkam, ja daß bei ersteren das Priesterkollegium zumeist aus Verschnittenen bestand [4]), beweist nichts dagegen, bestätigt vielmehr die Regel. Daher ist es zu begreifen, daß in der älteren Zeit den römischen Bürgern ausdrücklich die Beteiligung an diesem Priestertum untersagt war, ja daß Sklaven römischer Bürger sogar für immer aus Rom verbannt wurden, wenn sie unter die Galli gingen [5]).

Unter solchen Umständen sind die Bestimmungen der Synodalkanones über die Ausschließung Entmannter vom Priestertum völlig erklärlich und mußten sich schon im Hinblicke auf die sehr geringe Achtung, die die Bettelpriester der syrischen Astarte und der phrygischen Magna Mater genossen, ganz von selbst empfehlen. Daß diese Betrachtungsweise auch bei Demetrius Platz hatte, ist darum nicht verwunderlich. An der von Euseb mitgeteilten Begründung des Vorgehens gegen Origenes [6]) ist daher nicht zu zweifeln. In Palästina wird man von der Jugendtat des Origenes selbstverständlich nichts gewußt haben, da ja die Sache eben erst durch des Demetrius Enzyklika allgemein bekannt wurde. So wird es begreiflich, warum Demetrius dem Origenes die Aufnahme in das Priesterkollegium verweigerte.

Als nun von Palästina aus durch die Origenes erteilte Priesterweihe ein Eingriff in die Rechte des zuständigen Bischofs geschah, erhob dieser, nach kanonischem Rechte mit Grund, Einspruch. Wenn Origenes, der zu den kirchlichen Beamten Alexandrias ge-

---

1) K. F. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Altertümer [2] S. 208. G. Wissowa, Religion und Kultus d. Römer S. 421.

2) Gellius, Noct. Att. I, 12, 3.

3) Wissowa a. a. O. S. 421, Anm. 4.

4) Wissowa a. a. O. S. 264 f.

5) Wissowa a. a. O. S. 264, Anm. 8.

6) Euseb., H. e. VI, 8, 4.

rechnet werden mußte, überhaupt die Ordination empfangen sollte, so mußte sie ihm von Demetrius, dessen Jurisdiktion er unterstand, erteilt werden [1]). Schon bei dem ersten Aufenthalte des Origenes in Cäsarea hatte Demetrius Gelegenheit gehabt, seine abweichenden Kirchenrechtsgrundsätze zu betonen. Auf Verlangen der palästinischen Bischöfe hatte Origenes in den Gemeindegottesdiensten die heilige Schrift ausgelegt [2]). Das ging gegen die Ordnung der ägyptischen Kirche. In Palästina war es altes, von der Synagoge ererbtes Herkommen [3]). Darauf beriefen sich denn auch die beiden von Demetrius deswegen getadelten Bischöfe Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea [4]). War also schon damals ein Verstoß gegen die kirchliche Ordnung für Demetrius Grund zum Einschreiten und zur Rückberufung des Origenes gewesen [5]), so erst recht jetzt, wo es sich um einen offenbaren Eingriff in die Rechte des Demetrius handelte. Demetrius erklärte daher die Presbyterweihe des Origenes für ungültig, indem er sich in einem an die Bischöfe der ganzen Welt gerichteten Schreiben auf das kanonische Hindernis berief [6]). Aber nicht genug damit; er ging nun auch gegen Origenes selbst vor. Das könnte unmotiviert erscheinen, da dieser doch weniger schuldig war als die Bischöfe, die ihn ordiniert hatten. Trotzdem ist das Vorgehen des Demetrius verständlich. Origenes hatte, um nach Griechenland zu gehen, einen Umweg über Cäsarea gemacht. Das Verlangen, die dortigen Freunde wiederzusehen, konnte als ausreichender Grund für die etwas auffallende Reiseroute gelten. Als aber in Cäsarea die Ordination erfolgt war, mußte es scheinen, als ob sich Origenes den kirchlichen Bestimmungen zum Trotz in den Besitz einer Würde setzen wollte, von der ihn in der Heimat die geltenden Bestimmungen fernhielten, mit anderen Worten, daß er auf diese Weise das Gesetz umgehen wollte. Daß

1) S. Ägypt. Kirchenordnung (kopt.) Kap. 32: „Der Bischof soll den Presbyter ordinieren" (Achelis, Canones Hippolyti S. 61).

2) Euseb., H. e. VI, 19, 16.

3) Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3], II, 457.

4) Euseb., H. e. VI, 19, 17 sq. 5) Euseb., H. e. VI, 19, 19.

6) Euseb., H. e. V, 8, 4.

Demetrius seinen Zorn nicht nur gegen die Ordinierenden, sondern auch gegen den Ordinierten richtete, war daher begreiflich. Was daneben noch für Motive mitgewirkt haben, muß unentschieden bleiben. Um das zu erkennen, müßte man die Akten des Falles noch studieren können.

Demetrius berief nun eine Synode, auf der außer Bischöfen auch einige Presbyter vertreten waren [1]. Der Beschluß fiel allerdings nicht nach dem Wunsche des Demetrius aus [2]. Zwar wurde Origenes aus Alexandria verbannt und ihm die Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit dort untersagt; aber, worauf es Demetrius jedenfalls in erster Linie ankam, er wurde seiner Presbyterwürde nicht für verlustig erklärt. Leider sind uns die näheren Umstände des Beschlusses nicht mehr bekannt. Doch wird man vielleicht daran denken dürfen, daß die spärlichen Notizen, die wir anderweitig haben, uns noch eine Spur von Kämpfen um die kirchliche Verfassung aus eben dieser Zeit bewahrt haben. Danach haben die Presbyter in Ägypten noch lange eine besonders bevorzugte Stellung eingenommen. Noch im 4. Jahrhundert lag in Alexandria die Bischofswahl in den Händen des Presbyteriums, wie eine von dem Asketen Poimen berichtete Anekdote zeigt [3]. Zu diesem kamen einige Häretiker und verklagten den Erzbischof von Alexandria, weil er durch das Presbyterium gewählt worden sei [4]. Poimen weiß darauf nichts zu erwidern. Er ruft seinen Bruder und sagt dem: Rüste den Tisch, laß sie essen und dann mit Frieden gehen. Dasselbe ergibt sich aus einem Briefe des Severus von Antiochien [5], in dem es heißt: „Der Bischof der . . . Stadt Alexandria wurde früher von Presbytern eingesetzt; danach

---

1) Photius, Cod. 118 (s. die Stelle oben S. 383 f.).

2) Nach Photius (I, p. 93a, Bekker): *ψηφίζεται μεταστῆναι μὲν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας τὸν Ὠριγένην καὶ μήτε διατρίβειν ἐν αὐτῇ μήτε διδάσκειν, τῆς μέντοι πρεσβυτερίου τιμῆς οὐδαμῶς ἀποκεκινῆσθαι.*

3) In den Apophthegmata erzählt: Migne, Series Gr. 65, 341.

4) Sie sagen: *ὡς ὅτι παρὰ πρεσβυτέρων ἔχοι τὴν χειροτονίαν.*

5) Die Stelle ist nach einer syrischen Übersetzung mitgeteilt von Brooks im Journ. of theol. Studies II, p. 612. Der Brief ist in Ägypten geschrieben und stammt aus den Jahren 518—538.

aber entsprechend dem Kanon, der überall angenommen war, fand durch Bischöfe die feierliche Ordination ihrer Bischöfe statt." Ebenso wird er bestätigt durch Hieronymus, der dasselbe berichtet [1]): „Von den Tagen des Evangelisten Markus bis zu dem Episkopat des Heraklas und Dionysius pflegten die Presbyter von Alexandria zum Bischof zu ernennen (nominabant) einen Mann, den sie aus ihrer Mitte erwählt hatten und den sie nun auf die höhere Stelle beförderten; ebenso wie ein Heer einen General zum Kaiser wählt, oder die Diakonen einen aus ihrer Mitte, dessen Tüchtigkeit sie kennen, erwählen und ihn Archidiakon nennen." An der Richtigkeit dieser Überlieferung zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Dann aber hat sich in Ägypten lange ein Zustand der Verfassung erhalten, der noch vollkommen das Gepräge der urchristlichen Zeit an sich trägt. Der Bischof geht durch Wahl aus dem Presbyterkollegium hervor; er ist primus inter pares. Von einer Ordination durch andere Bischöfe ist keine Rede. Sein Amt ruht allein auf der Wahl des Kollegiums. Wer Presbyter war, konnte daher auch, wenn er in dem Kollegium die nötige Stimmenmehrheit besaß, zum Bischof befördert werden. Dieser Zustand gab dem Presbyterat in Ägypten seine besondere Bedeutung.

Es scheint nun, daß Demetrius den Kampf um den Supremat des bischöflichen Amtes begonnen hat. Denn wenn Hieronymus recht berichtet, so hat der alte Zustand nur bis zu seinem Nachfolger Heraklas bestanden [2]). Dann aber hat der Kampf gegen Origenes eine prinzipielle Bedeutung für Demetrius gehabt. Indem er gegen Origenes vorging, wehrte er sich einerseits gegen einen Eingriff in seine Hoheitsrechte und versetzte zugleich, wenn er jenem die Presbyterwürde wieder nahm, dem Presbyterium einen Schlag. Der Mißerfolg, den er zunächst hatte, entmutigte ihn nicht. Die von Presbytern und Bischöfen beschickte Synode sprach

---

1) Ep. 146 (al. 85). I, 1082 B Vallarsi.

2) Eutychius behauptet freilich, daß bis zur Zeit Alexanders die Bischöfe von den Presbytern ordiniert worden seien (Migne, Ser. Graec. 91, Col. 982). Allein das wird wohl eine Verwechselung sein. In die Zeit der arianischen Streitigkeiten wird wohl auch die Anekdote von Poimen gehören.

nur die Verbannung über Origenes aus. Der Ungehorsam konnte als Grund dafür wohl geltend gemacht werden. In der Predigt des Laien in den palästinischen Kirchen hatte Überhebung gelegen; in der Bereitwilligkeit, sich von fremden Bischöfen die Priesterweihe erteilen zu lassen, lag offene Auflehnung gegen die Ordnungen der Kirche. So wurde er aus der Hauptstadt verbannt. Wohin man ihn verwies, ist nicht gesagt. Aber daß man ihm irgendwo in Ägypten einen Aufenthaltsort wird angewiesen haben, darf man als sicher annehmen. An eine Auswanderung nach Palästina hat jedenfalls niemand gedacht. Denn damit war die Strafe als solche mehr oder weniger illusorisch geworden.

Demetrius ging aber weiter. Er berief eine neue Synode, auf der nur Bischöfe zugegen waren. Die Presbyter waren ihm offenbar hinderlich, wahrscheinlich weil er von ihnen stets eine gewisse Parteilichkeit für Origenes befürchtete. Diese neue Synode zeigte sich ihm willfährig. Origenes wurde die Priesterwürde aberkannt und in einem Rundschreiben der Beschluß den Bischöfen aller Länder mitgeteilt. Von der Motivierung des Beschlusses — dem Hinweise auf die Amtsunfähigkeit des Mannes — ist schon oben die Rede gewesen (S. 386 f.). Origenes zog die Konsequenzen und verließ Alexandria.

Im zehnten Jahre des Kaisers Alexander Severus überließ er Heraklas, seinem Schüler und seitherigen Gehilfen, die Schule in Alexandrien und wanderte nach Cäsarea in Palästina aus [1]). Elagabal war am 11. März 222 samt seiner Mutter, seinen Freunden und Räten von den Soldaten erschlagen worden [2]); an seine Stelle trat sein Mitregent Alexander Severus. Das zehnte Jahr seiner Regierung ist demnach 231. Bald nachdem Origenes Alexandria verlassen hatte, starb nach dreiundvierzigjähriger Amtsführung Demetrius, und Heraklas wurde sein Nachfolger [3]).

Von einer Rückkehr nach Alexandria berichtet Euseb nichts. Auch das Exzerpt, das Photius aus der Biographie des Origenes

1) Euseb., H. e. VI, 26.

2) Zu dem Datum vgl. Rubensohn, Hermes 25, S. 348. Rohden bei Pauly-Wissowa II, 2, S. 2529, 27 ff.

3) Euseb., H. e. VI, 26.

geliefert hat, läßt nicht vermuten, daß Origenes nach dem Tode des Demetrius noch einmal an die Stätte seiner früheren Wirksamkeit zurückgekehrt sei. Seine Worte: *φυγαδευθέντα δὲ τῆς Ἀλεξανδρείας τὸν Ὠριγένην Θεύτεκνος* [lies: *Θεόκτιστος*?] *ὁ Παλαιστίνης ἀσμένως τε διάγειν ἐν Καισαρείᾳ ὑπεδέξατο καὶ τοῦ διδάσκειν πᾶσαν ἐξουσίαν ἐνεχείρισεν* lassen nicht darauf schließen, daß Origenes von Cäsarea noch einmal weggegangen sei. Demgegenüber hat Döllinger [1]) zu beweisen versucht, daß Origenes nach seiner Verbannung durch Demetrius wieder nach Alexandria zurückgekehrt, von Heraklas aber wiederum vertrieben worden sei; und nun erst, 234 oder 235, habe Origenes dauernd Alexandria verlassen, um zunächst vor der maximinischen Verfolgung Schutz bei Firmilian von Cäsarea in Kappadozien zu suchen. Döllinger beruft sich darauf, daß man die Zeugnisse ohne Grund außer acht gelassen habe, die für einen Kampf zwischen Origenes und Heraklas sprechen, weil man von der einseitigen und parteiischen Darstellung bei Euseb geblendet, keine andere Möglichkeit erwogen habe. Döllinger führt als Zeugen Theophilus von Alexandrien (gestorben 5. Oktober 412) an, der nach Gennadius [2]) eine umfangreiche Schrift gegen Origenes schrieb, in der er „fast alle seine Worte und zugleich ihn selbst verdammt und zeigt, daß er nicht zuerst von ihm, sondern von den alten Vätern und besonders von Heraklas seiner Presbyterwürde entsetzt, aus der Kirche ausgeschlossen und aus der Stadt vertrieben worden sei." Wenn man für Demetrius Heraklas setzt, so hat man genau das, was nach Photius die Apologie des Pamphilus berichtete. Das von Menas angezogene Synodalschreiben ägyptischer Bischöfe [3]), wahrscheinlich aus der Zeit des Theophilus, hat daneben keinen selbständigen Wert, ebensowenig die Lebensbeschreibung des Pachomius [4]). Dasselbe berichtet aber auch Photius [5]). Er schreibt:

1) Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 261 ff.

2) Gennadius, De viris inl. 33.

3) Mansi, Concil. ampl. coll. IX, p. 509 D.

4) Acta Sanctor., Mai 14, p. 30.

5) Photius, *Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις*; den Text hat Döllinger, S. 264, Anm. 100, nach Cod. Monac. gr. 68 mitgeteilt.

„In den Tagen ebendesselben heiligen Heraklas erörterte Origenes, mit dem Beinamen Adamantius, in Alexandria öffentlich am Mittwoch und Freitag seine Ketzerei. Da er die reine Lehre verderbte und den orthodoxen Glauben verfälschte, stieß ihn der heilige Heraklas aus der Kirche und vertrieb ihn aus Alexandria. Ebenderselbe berüchtigte Origenes kam, als er nach Syrien ging, in eine Stadt mit Namen Thmuis, die einen orthodoxen Bischof mit Namen Ammonius hatte. Dieser erlaubte dem Origenes, in seiner Kirche eine Lehrrede zu halten. Das hörte der genannte Bischof Heraklas, ging nach Thmuis, setzte eben deswegen den Ammonius ab und setzte an seiner Stelle als Bischof Philippus ein, einen jüngeren bewährten Christen. Auf Bitten des Volkes dieser Stadt nahm Heraklas Ammonius wieder als Bischof an und übergab beiden, dem Ammonius und Philippus, das Bistum Thmuis." Die Quelle dieser Erzählung ist unbekannt. Man darf vielleicht vermuten, daß Photius die Erzählung der von Gennadius genannten Schrift des Theophilus gegen Origenes entnommen hat. Ihre Glaubwürdigkeit aber steht auf sehr schwachem Fundament. Ganz offenbar ist dem Bischof von Alexandrien hier eine Metropolitangewalt zugeschrieben, die er, wenn das oben Ausgeführte richtig ist, gar nicht besessen haben kann; eine Gewalt, wie sie wohl im 5. Jahrhundert, nicht aber im 3. existierte. Ist das der Fall, so hat die ganze Erzählung keinen geschichtlichen Wert. Döllinger macht endlich darauf aufmerksam, daß Euseb selbst für die Richtigkeit dieser Angabe zeuge, da er in der Chronik die Auswanderung des Origenes aus Alexandria erst nach dem Amtsantritte des Heraklas berichte. Das ist richtig [1]). Aber er sagt in der Chronik kein Wort davon, daß es sich um eine zweite Vertreibung aus der Stadt handelt. Da er vier Jahre früher den Eintrag gemacht hat: „Origenes Alexandriae clarus habetur", so folgt daraus, daß seine Einträge nicht ganz genau sein können. Jedenfalls hat man keinen Grund, die Chronik gegen die ganz bestimmten Angaben der

---

1) Euseb., Chronic. ad ann. 11 Alex. Sev. (II, p. 179 Schöne). Heraklas' Amtsantritt ad ann. 9 Alex. Sev.

Kirchengeschichte auszuspielen, zumal durchaus nicht einzusehen ist, warum Euseb den Heraklas auf Kosten des Demetrius hätte schonen sollen. Vielmehr wird man sagen müssen: Nach der Apologie des Pamphilus und der darauf beruhenden Darstellung der Kirchengeschichte ist Origenes von Demetrius aus Alexandria vertrieben worden; nach der bei Theophilus zuerst sicher nachweisbaren unter Heraklas. Warum die hundert Jahre jüngere Überlieferung den Vorzug vor der älteren verdienen soll, ist nicht zu sagen. Was man an Wahrscheinlichkeitsgründen dafür geltend gemacht hat, daß Origenes nach Demetrius' Tod wieder zurückgekehrt sei, ist an sich plausibel. Nur hat man dabei übersehen, daß Origenes durch einen förmlichen Beschluß von Alexandria verbannt war. Heraklas, der möglicherweise an dem Beschlusse mit beteiligt war, konnte sich darüber hinwegsetzen. Ob aber Origenes der Freundschaft seines früheren Schülers eine solche Probe zumuten wollte, mag billig bezweifelt werden. So wird man bei der hergebrachten Annahme stehen bleiben dürfen und annehmen können, daß Origenes wirklich, wie die Kirchengeschichte Eusebs berichtet, 231 dauernd Alexandria verlassen habe.

Als Daten lassen sich demnach ermitteln: Geburt 182; Reise nach Cäsarea 215—217; 231 Übersiedelung nach Cäsarea; Tod 251.

3.

Melanchthoniana.

Mitgeteilt von

Lic. Dr. Otto Clemen in Zwickau i. S.

I.

Eine Vorrede und ein Gedicht Melanchthons.

Am 29. September 1518 wurde in Wittenberg immatrikuliert: „Petrus Burckhardt artium Mgr. Medicine Dr. ferrariensis de Ingolstadt, dioc. Aysteten. medice facultatis ordinarius“ [1]). Christoph Scheurl hatte ihn in seinem Empfehlungsschreiben an Rektor und Senat der Wittenberger Universität folgendermaßen charakterisiert: „Insignis medicus, artem suam medicam in gymnasio Ingolstadiensi aliquamdiu professus est, et etiam apud Nurnbergam, Ulmam, Ratisponam et alias civitates exercuit, ubique publico inauctoratus stipendio et cum laude etiam atque nominis celebritate“ [2]). Im Sommersemester 1520 war er Rektor der Wittenberger Universität, 1521 Dekan der medizinischen Fakultät [3]). Für den Studentenaufruhr im Juli 1520 machte ihn Luther verantwortlich [4]). Noch einmal tritt er in Luthers Lebensgeschichte hervor: die gegen diesen gerichtete Verdammungsbulle, die Eck am 3. Oktober 1520 ihm und der Universität zugesandt, lehnte er ab [5]). Im Juni 1521 ging er nach Ingolstadt zurück [6]) und starb daselbst am 30. März 1526 [7]).

1) Album, zitiert „Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen“ XIX (1898), 450 [2].

2) Christoph Scheurls Briefbuch, zitiert Enders II, 96 [9].

3) „Neue Mitteilungen“ a. a. O.

4) Enders II, 439. Köstlin-Kawerau, Martin Luther [5] I, 318.

5) Enders II, 492, 2. 3. Köstlin-Kawerau S. 365. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I, Leipzig 1905, S. 221.

6) „Neue Mitteilungen“ a. a. O. — Wir finden ihn auch unter den Ingolstädter Professoren, welche die 17 ketzerischen Artikel Arsacius Seehofers zusammengestellt haben (Weimarer Lutherausgabe XV, 112).

7) Enders II, 96 [9]; III, 88 [9]. — Ein ausführliches medizinisches Gut-

Mit einem noch aus dem Jahre 1518 stammenden Widmungsschreiben an Kurfürst Friedrich erschien von ihm 1519 bei Johann Grunenberg in Wittenberg: PARVA HIPPOCRATIS TABVLA | per Egregiū virum dn̄m Petrū Burckhard | Ingolstaten̄. Artiū & Medicinę doctorem | in Alma Vuittenbergen̄. Academia medi- | cinā ordinarie profiten̄. quibusdā familiari- | bus scholiis & aucta & illustrata [1]). Darunter zwei gleich große Holzschnitte nebeneinander, zwei Engel darstellend, deren einer einen Schild mit den Kurschwertern, deren anderer einen solchen mit dem kursächsischen Wappen trägt. Darunter: SAXONIA. | Clara fui bello diuis Otthonibus olim | Friderico Musis auspice clara modo. 18 ff. 4°. 18ᵇ weiß. 18ᵃ: || Vuittenbergę in officina Joannis Grunenbergij | Anno dn̄i. M, D, XIX. Auf der Titelrückseite steht Burckhards Dedikation, dann folgt fol. Aijᵃ eine Vorrede Melanchthons, fol. Aijᵇ ein Gedicht von demselben und eins von Heinrich Stackmann von Fallersleben [2]).

Die beiden Melanchthoniana sind bisher, soviel ich weiß, unbeachtet geblieben. Die Vorrede zeigt, wie Melanchthon schon damals für die Wiederherstellung der durch den Arabismus verderbten griechischen Medizin eintrat [3]). Das launige Gedichtchen, welches schildert, wie Hippokrates im Hades seine Heiltätigkeit fortsetzt und die Verdammten von den ihnen als Strafen zudiktierten Schäden und Gebrechen befreit, deshalb von dem erzürnten Pluto hinausgeworfen wird und so wieder auf der Oberwelt erscheinen kann, wird man mit Vergnügen lesen.

Clariss: viro. D. Petro Burcardo Medicinę Doc: Philippus Melanchthon S.

Quandoquidem sic oportebat humanas literas omnes semel imputari ac plane τω αιδι προιαψεσθαι, dissimulandum id utcumque et ferendum erat, nisi gravissime in eas fuisset artes

achten von ihm für Spalatin aus dem Jahre 1520 bewahrt die Zwickauer Ratsschulbibliothek (Original: N 138).

1) Panzer, Annales typographici IX, 74, 62.

2) „Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen" 1904, 249—251.

3) Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, S. 168.

senitum, quibus hominum vita carere nullo modo potest. Quid enim dubites administrari etiam foeliciter res publicas neglecto vno item altero ex poetis, dialecticis, Rhetoribus, ac ni fallor suo magis quam nostro malo a memoria horum temporum perierunt aliquot millia poetarum, Rhetorum, philosophorum. At posteaquam Theologi veteres illi et sinceri Medicique pessum ierunt, dici non potest, e qua luce animi hominum in quas tenebras lapsi sint, corporum nostrorum salus in quo discrimine versetur, non hoc tantum, quod illi ipsi studijs nostris exciderunt, sed vel maxime quod optimis abrogatis pessimi atque impudentiss: authores tyrannidem occuparunt. ita fit, vt pro Theologis hodie fere *ματαιολογους και φρεναπατας αντιχριστους* habeamus, pro medicis vt nequid immodestius dicam gregem Thessalorum, alioqui, si eruditionem spectes, *κωφον θειατρον*, vt cum Galeno loquar, ac nescio an satius fuerit medicos non habere quam tales. Ea facultas magno quondam in precio erat, vt Homerus indicat *ανηρ ιατρος πολλων ανταξιος αλλων*, ac iure me hercule, nam illi generi naturę cognitio secretissimarum rerum scientia commissa erat, quę hodie sic est non adulterata, sed plane deuastata, vt non fuerit plus operę Apollini cum Pythone, quam cum istis medicis futurum sit vendicaturo artem suam. Vnus omnium Hippocrates maxime contemptus iacet, quo authore non habet alium medicina superiorem. Is si reuiuiscet, accisis rebus aliquid adhuc spei reliquum est. Quare operam tuam, Petre doctiss: vt candide probo, ita bonis omnibus ac studiosis commendo, qui *του ιπποκρατους πιναχιον* iuxta erudite ac diligenter explicaris. Debebit tibi posteritas cum alijs nominib. tum hoc maxime, quod primus Hippocraticę peregrinationi manum admoueris. idem audio conatos alios nondum effecisse quenquam. Vale Vuittenbergę, Mens: Decemb: Anno. M. D. XVIII.

PHILIP: MELANCH:

Errabat medijs silentum in umbris,
Quos Minoia iura puniebant
Diris supplicijs, calente febre

Fameque matieque panicoque
Metu somnificaque obliuione
Veterno, simul annua podagra,
Et quidquid furijs libebat irę,
Diuus Hippocrates, beata cuius
Artem gręcia laude sempiterna
Et templis decorauit. hic misertus
Turbę, noxia quae luebat iram
Duri iudicis, ac benignus arte
Sanos restituit leuatque mortis
Nexom [1]) millia tartari nocentis.
Tum Pluto, inferna regna qui gubernat,
Iratus medicum licenter ausum
Dijs pugnare perennibusque fatis
Poscens ostraca Judicis seueri
Atris eijcit impiger tenebris
In vitam rediturum et ad laborem
Artis Peoniae grauesque curas.
Hac ergo comite Petro sub auras
Laetus aduenit alacerque Cous.

II.

Eine Declamatio Melanchthons.

Stephan Roth hat uns in dem durchweg von ihm geschriebenen Kodex XXXVII der Zwickauer Ratsschulbibliothek (fol. 316^b—317^b) eine Rede aufbewahrt, die der Überschrift zufolge von Melanchthon verfaßt ist und zwar für einen Knaben, der sie gelegentlich einer Wittenberger Doktorpromotion, nicht bei dem eigentlichen feierlichen Akte selbst, sondern als Überleitung zur Fidelitas halten sollte. Die Rede muß in die erste Zeit der Wittenberger Tätigkeit des Praeceptor Germaniae gehören. Auffällig ist nämlich 1) die Verherrlichung der einfältigen schriftgemäßen Theologie auf Kosten der aristotelischen und scholastischen Philosophie, und 2) die ausgesprochene Geringschätzung der aka-

1) Genetiv von nexi, eigentlich Schuldhörige.

demischen Grade und der Spott über die bei der Promotion inszenierten „papistischen“ Zeremonien. Versetzt uns die erste Beobachtung in die Jahre 1520 und 1521 — am 25. Januar 1520 hielt Melanchthon jene berühmte Rede De studio doctrinae Paulinae, in der er die paulinische Theologie als Universalheilmittel anpreist, und im Februar 1521 sekundierte er Luther unter dem Pseudonym „Didymus aus Faenza“ mit einer höchst temperamentvollen Abhandlung, deren erster Abschnitt die bündige Inhaltsangabe trägt: Philosophia, item scholastica theologia reprobantur —, so weist uns die zweite Beobachtung etwa auch in dieselbe Zeit, denn nur in den ersten Wittenberger Jahren hat Melanchthon noch unter dem Banne der in dem Humanistenvolke weitverbreiteten Abneigung gegen die akademischen Grade und Titel, „jene Stücke des Apparates der alten Scholastik“, gestanden [1]).

Da die Rede im Corpus reformatorum fehlt, sei sie hier abgedruckt:

In promotione vt vocant Doctoris cuiusdam pueri per Phi: Melan: substituti oratiuncula.

Si quis miratur, cur ausim puer in corona tantorum hominum dicere, is causam ab ijs requirat, qui me conduxerunt hodie praeconem sibi, viri vt opinor prudentes. Qui cum viderent se hodie pueriliter ludere hac Papistica pompa, puero scenę huius suę aliquam partem committendam censuerunt, quanquam hoc fortasse iniquius, quod, qui me auctorauere, iuxta prouerbium δὶς παῖδές εἰσι bis pueri sunt, Quos cum auditis se mutuo fricantes mutuis laudibus et inter se lusitantes velut mundo muliebri pileis chirotecis [!?]. Nam, quae paulo post inter pocula fient, dicere non iusserunt, et tamen, cum hanc peregerint fabulam, magistri nostri vocabuntur. Pulchre illi quidem! quales enim magistri, tales discipuli, ne non conueniant labra lactucis [2]). Quid enim aliud estis,

1) K. Hartfelder, Philipp Melanchthon S. 73 f. 454 f. G. Ellinger, Philipp Melanchthon, Berlin 1902, S. 105 ff.

2) Similem habent labra lactucam. Hieron., ep. 7, n. 5.

qui hos pileatos adoratis magistros, quam quod ipsi sunt: *δὶς παῖδες?* Quid enim inter hos nostrorum temporum magistros nostros intersit et illos veteres, credo neminem esse qui non videat. me dicere, quod res est, non sinit ętatis meę decorum; fortassis autem ego pueriliter ineptio, qui puer decori rationem habeam. Proinde dicendum est, vnde prolapsa res theologiaca sit in hos pileatos et mitratos magistros. olim erant in ecclesia Christiana, quos spiritus dei scripturę sententiam docebat, quos spiritualium rerum experientia vsusque erudiebat, atque ideo prophetę [1]) dicebantur. Hi scripturas narrabant et spiritus iudicium in interpretandis scripturis sequebantur. tales esse volebat omnes Christianos Paulus, cum ait [2]): volo omnes prophetare. Erant praeter hos sub auspitio ecclesię eciam, qui doctores seu interpretes appellabantur, qui acceptam ab alijs prophetiam euulgabant, Sicubi prophetę non possent, sed a ludibrio spiritus omnia pendebant. Ideo Christiana doctrina pure sine apocryphis, sine humanis argutijs, sine humanis traditionibus tractabatur, vt quam purissime in verbo dei voluntas spiritus diuini cognosceretur. Et tales quidam erant sub prima ecclesię infantia vt vocant. Hos postea secuti sunt non pessimi quidem magistri, sed tamen minus puri, qui in Asia Catechetę dicti sunt, qui scripturas interpretati sunt, sed impurius, sed admissę rationis humanę, et clanculum admissa calamitas fundi nostri philosophia, sed adhuc parce Origenes, qui in ecclesia Alexandrina egit Catecheten. His successerunt Scholastici, qui iam in vniuersum omissis scripturis philosophari ac nugari ceperunt, Et cum hactenus in ecclesia praeter scripturam canonicam nihil receptum fuisset et Apocrypha dicta fuissent omnes hominum commentarij preter Biblia — Nam apocryphon occultum est, hoc est, quod in ecclesia publice tractare aut legere non licebat — hi non solum apocrypha hoc est commentarios, Origenem, Ambrosium,

1) Die Unterscheidung von Prophetae und Doctores geht auf Paulus zurück: 1. Kor. 12, 28. Vgl. auch den Brief Bugenhagens an Spalatin bei Vogt, Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, Stettin 1888, S. 9.

2) 1. Kor. 14, 5.

Aug:, docuerunt, sed et impiam philosophiam Aristotelis et philosophia stultius quiddam, quod nescio quid sit, ipsi parua logicalia [1]) vocauerunt. Ibi iam in his nugis creari doctores cepti, non vt olim spiritu dei, sed palleis, mitris et plerisque alijs ornamentis, quales et hos videtis, bonos fortasse viros, sed non satis prudentes, qui se theologos hoc est prophetas fore putant hac pompa doctorali et papistica. Propterea vt mori satisfatiam questionem propono: —

Vtrum pompa doctoralis sit sacramentum. Nam si spiritum dei non confert, stultos, qui vanissimo titulo doctores gaudent, appellari. Jam vel [2]) eam [2]) vero conscientiam vobis, mitrati doctores, propono excutiendam sub hęc sacra initia vestra: —

Dixi.

III.

Ein Brief Melanchthons an Johann Cellarius.

Den unten abgedruckten Brief Melanchthons an Johann Cellarius hat Andreas Poach in ein Oktavbändchen der Zwickauer Ratsschulbibliothek eingetragen. Der Band trägt den Eigentumsvermerk: Andreas Pochus 1535 und enthält: Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Philippo Melanthone 1535 (Impressum Vitebergae per Josephum Clug), d. h. die Corpus reformatorum XXI, 233/34 unter Nr. 2 verzeichnete Ausgabe. Poach hat auch noch dogmatische Stücke von Melanchthon eingeschrieben, die seinerzeit im Ergänzungswerke zum Corpus reformatorum veröffentlicht werden sollen.

Dem unten gleichfalls mit abgedruckten kleinen Kommentar, den Poach dem Briefe beigefügt hat, entnehmen wir, daß der griechische Fremdling, den Melanchthon empfiehlt, Franziskus Megara hieß. Ich habe leider nichts über ihn in Erfahrung bringen können. Auch in dem zweibändigen Werke von Emile Legrand,

---

1) Vgl. Böcking, Hutteni operum supplementum II, 432.
2) Am Rande.

Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV et XVI siècles, Paris 1885 [1]), finde ich ihn nicht erwähnt.

Der Brief bringt ein neues Zeugnis für die Vorliebe Melanchthons für kühne Etymologien. „Gerade die schwierigsten Probleme etymologischer Forschung, z. B. die Deutung der Orts- und Völkernamen, reizten seinen gelehrten Scharfsinn am meisten.“ [2]) Lateinische, griechische und hebräische Wörter wurden dabei unbedenklich kombiniert und dadurch zu deuten gesucht. Besonders gaben die Völkernamen in der Germania des Tacitus einen Tummelplatz ab für seine Gelehrsamkeit und Phantasie. In der Brevis interpretatio appellationum partium Germaniae, die er 1538 als Anhang zu einer Ausgabe des Werkes des Tacitus herausgab, findet sich zu Mysi dieselbe Homerstelle (Il. 13, 6) zitiert, wie in unserem Briefe [3]). Die *Κήτειοι* bei Homer (Od. 11, 521) wirft Melanchthon ferner mit den Chittim bei Jes. 23, 1. 12 und Dan. 11, 30 zusammen und äußert endlich die Vermutung, daß von letzterem Worte der Name der Stadt Zeitz herkommen könnte.

Von Johann Cellarius, an den der Brief gerichtet ist, haben wir eine gründliche, aber naturgemäß nicht erschöpfende und unerträglich breit geschriebene Biographie von Christian Schlegel in „Kurtze und richtige Lebens-Beschreibungen, der ehemals, von Zeiten der Reformation an, in Dreßden gewesenen Herren Superintendenten ...“ Dreßden 1697, S. 3—121. Die Lebensskizze, die kürzlich Dibelius in den „Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte“ XV (1901), S. 281—287, gegeben hat, führt wenig über Schlegel hinaus und läßt auch die rechte wissenschaftliche Akribie vermissen. Es macht sich daher nötig, die äußeren Lebensumstände dieses ersten Dresdener Superintendenten unter Einarbeitung der neueren Literatur nochmals kurz zu schildern.

---

1) Vgl. L. Geiger, Vierteljahrschrift für Kultur und Literatur der Renaissance II (1887), S. 195.

2) K. Hartfelder, Philipp Melanchthon S. 281.

3) CR. XVII, 632.

Unter dem Gelehrtennamen Johannes Cellarius Gnostopolitanus steckt ein Johann Keller oder Kellner aus Burgkundstadt am Main, nicht, wie wohl zuerst Schlegel angenommen hat, aus Kunstadt in Böhmen [1]). Seinem Epitaphium zufolge ist er hier wohl 1496 geboren. In das helle Licht der Geschichte tritt er erst im Sommer 1519 als Professor der hebräischen Sprache an der Universität Leipzig. In einer Streitschrift aus jener Zeit aber berichtet er [2]), er habe schon vorher in Löwen bei Erasmus, in Mainz, Tübingen, Heidelberg Hebräisch gelehrt. In Heidelberg ist er am 24. Januar 1519 als Magister Joannes Cellarius Gnostopolitanus dioec. Bamberg. immatrikuliert [3]). Wo er sich den Magistergrad geholt hat, habe ich nicht ausfindig machen können. Aus seiner Heidelberger Zeit kennen wir noch eine kleine Episode. Er geriet hier mit dem Magister Lukas Hugonis aus Herlisheim in Streit und verfaßte gegen diesen eine Schmähschrift, die bitterbös gewesen sein muß, da sie sogar den Kurfürsten zum Einschreiten veranlaßte. Unterm 17. April 1519 erließ derselbe einen Befehl an die Universität, „maister Hans Cellarius" festzunehmen. Dieser wohnte aber bereits gar nicht mehr in Heidelberg, sondern war „wegfertig und als ein landfarer zu achten" [4]). Höchst wahrscheinlich hatte er von der ihm drohenden Gefahr Wind bekommen und sich beizeiten davongemacht. Er begab sich zunächst nach Wittenberg. Hier hätte man ihn gern als Hebraisten festgehalten. Man schaute gerade wieder sehnsüchtig nach so einem Wunderkinde aus. Der alte Johann Böschenstein aus Eßlingen,

---

1) G. Bauch, ZKG. XVIII, 400 f., gegen Enders, Luthers Briefwechsel II, 58 [3]. Vgl. auch „Neues Archiv f. sächs. Gesch." XXIII, 141 und Enders VI, 354 („vir ex Franconia").

2) „Elogium famosissimi viri Neminis", fol. B ij [a] („Beitr. zur sächs. Kirchengesch." XII, 74 f.).

3) Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg I, 51 f. In Tübingen habe ich Cellarius nicht inskribiert gefunden, denn der 1507 dort immatrikulierte Johannes Cellerarius Haidelbergensis (Roth, Urkunden zur Gesch. der Universität Tübingen aus dem Jahre 1476—1550, S. 570) kann nicht mit ihm identisch sein.

4) Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg II, S. 74, Nr. 684. Vgl. auch S. 76, Nr. 700.

ein „hartköpfiger eigenwilliger Schwabe“ [1]), der, heißersehnt, Ende Oktober oder Anfang November 1518 nach Wittenberg gekommen war, hatte die in ihn gesetzten Hoffnungen schnell gründlich enttäuscht, und aus der Berufung des jungen Bartholomäus Cäsar aus Forchheim bei Bamberg, der an die Stelle seines altersschwachen Lehrers kommen sollte, war nichts geworden [2]). Melanchthon hatte zwar von Cellarius nicht den besten Eindruck, er erschien ihm nur „mediocriter doctus“, aber andrerseits hatte sich dieser doch schon in der Gelehrtenrepublik einen Namen gemacht: im Jahre vorher hatte er ein „Isagogicon in Hebraeas literas“ herausgegeben, das zwar nur wenig enthält, nur die hebräischen Buchstaben behandelt und dann noch einige „Abbreviationes perpulchre scitu, quibus frequentissime Hebraei utuntur“, bringt, aber durch die Widmung an den Altmeister Reuchlin, ein empfehlendes Gedicht von demselben an den Autor und sonstige Beigaben ein gewisses Ansehen erhalten hatte [3]). Spalatin, der sich gerade rüstete, seinen Kurfürsten zur Kaiserwahl nach

1) Fel. Geß, Neues Archiv XVI, 61.

2) Enders I, 243 [14]. 278 [9].

3) Titel bei (Panzer, Annales typographici VII, 86, 152 und) K. Hartfelder, Melanchthoniana paedagogica, Leipzig 1892, S. 161. Hier ist auch das auf der Titelrückseite stehende Begleitgedicht Melanchthons abgedruckt, wie schon früher bei Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889, S. 649 (vgl. auch S. 47) Hartfelder benutzte ein Münchener Exemplar. Ein anderes im Evang.-theolog. Seminar in Tübingen (K. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, Tübingen 1887, S. 243, Anm. 1). Ein drittes in Zwickau (XXIV, X, 15, 4). Das schwärmerische Widmungsschreiben des Cellarius an Reuchlin auf fol. A ii [a] — A iii [a] ist abgedruckt bei L. Geiger, Joh. Reuchlins Briefwechsel, Tübingen 1875, S. 299, ebenda S. 299 f. das auf fol. A iii [a] folgende Beglückwünschungsgedicht Reuchlins an Cellarius, datiert: Ex Thermis Harcyniis Cellae Bacenarum (= Hermersbach bei Ettenheim in Baden) X. Kalend. Quintilium (= 22. Juli) 1518. Auf der Titelrückseite des „Isagogicon“ liest man außer Melanchthons Gedicht noch ein solches von Christophorus Hacus aus Jerichow (über ihn vgl. K. Krause, Helius Eobanus Hessus, Gotha 1879, I, 146. 231 f. u. ö.). Mit ihm war Cellarius zu Reuchlin nach Hermersbach gereist, um diesem sein „Isagogicon“ zu Füßen zu legen (Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, Halle 1890, II, 245). — Vgl. noch L. Geiger, Gesch. des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland,

Frankfurt a. M. zu begleiten, sollte bei diesem die Berufung des Cellarius vermitteln. Am 21. Mai 1519 schrieb Melanchthon in diesem Sinne an Spalatin[1]), am folgenden Tage Luther[2]). Cellarius aber war unterdessen nach Leipzig weitergereist und ließ sich hier, obgleich wohl gleichzeitig ihm vom Kurfürsten Friedrich die hebräische Professur und ein Jahresgehalt von 50 Goldgulden angeboten wurde[3]), von Herzog Georg engagieren. Schon im Sommersemester hat er in Leipzig hebräische Vorlesungen gehalten[4]). Leider verstand er es nicht, dem bedeutendsten Gelehrten der Hochschule, dem ausgezeichneten Gräzisten Petrus Mosellanus gegenüber sich in die richtige Rolle hineinzufinden. Da wir von Cellarius' Nörgel- und Streitsucht und andrerseits von Mosellans Noblesse und Liebenswürdigkeit genug Beweise haben, so ist klar, wer daran schuld war, daß sich zwischen den beiden ein gespanntes Verhältnis herausbildete. Dagegen wurde ein Landsmann von Cellarius, Philipp Novenian aus Haßfurt in Unterfranken, sein Schüler und Freund. Zu dem Elementale Hebraicum desselben, das am 27. Januar 1520 die Presse des Valentin Schumann in Leipzig verließ[5]), steuerte er ebenso wie der gleichfalls mit Novenian befreundete Christoph Hegendorfer[6]) ein Begleitgedicht bei. Aus dem Widmungsschreiben Novenians an den Würzburger Kanonikus Moritz von Bibra und den Leipziger Bürgermeister Ägidius Morch erfahren wir, daß letzterer sich des Cellarius freundlich angenommen hat, als dieser, ein Fremdling ohne Konnexionen, in Leipzig ankam.

Vom 27. Juni bis 15. Juli 1519 fand auf der Pleißenburg die berühmte Disputation zwischen Eck, Karlstadt und Luther statt. Unterm 31. Juli schrieb Cellarius darüber an Wolfgang Fabricius Capito einen für die Öffentlichkeit bestimmten Brief. Betreffs

---

Breslau 1870, S. 108. Was Geiger S. 94 f. 107 über Cellarius bringt, ist verworren.

1) CR. I, Nr. 42. 2) Enders II, Nr. 187.

3) „Elogium" l. c. 4) „Neues Archiv" 62 [36].

5) Panzer, Annales VIII, 216, 778.

6) Festschrift zum fünfundsiebzigjährigen Jubiläum des Königl. Sächs. Altertumsvereins, Dresden 1900, S. 115 unten.

der Quelle, aus der er geschöpft, erklärte er nachmals: „Ex argumento mihi ab amiculis allato, quod simul cum Notariorum scriptis conferebam, utcunque ex tempore contexui.“ [1]) Selbst beigewohnt hat er also wohl den Verhandlungen nicht. Der ziemlich farblose Bericht wäre vielleicht ganz unbeachtet geblieben, wenn nicht ein Schüler Mosellans, der junge pommersche Edelmann Petrus Suavenius, in einer Stelle eine Beleidigung seines innig geliebten und verehrten Meisters gesehen und eine Verteidigung desselben vom Stapel gelassen hätte. Wie Cellarius darauf antwortet, Swaven replizierte, wie ersterer ferner auch noch mit dem Wittenberger Magister Johannes Ferreus Montanus Hessus (Eisermann aus Hamelburg) in Streit geriet, das mag man an anderem Orte nachlesen [2]). In den Streitschriften, die in diesen auf die Leipziger Disputation folgenden Fehden hin und her flogen, handelt es sich um Kleinigkeiten und ganz überwiegend persönliche Dinge; Eitelkeit, Spottsucht, Neid, Schadenfreude und die Sucht, mit allerhand zusammengelesenen philologischen und mythologischen Kenntnissen, Zitaten, Anspielungen zu brillieren, geben den Ton an; auf die religiösen Fragen wird gar nicht eingegangen; ob Eck oder Luther die Wahrheit vertreten und das Feld behalten habe, danach wird nicht gefragt. Aber bald erlag auch Cellarius der Wucht der Lutherschen Wahrheitsgedanken. Schon am 24. Dezember 1519 schrieb er ein „Iudicium de Martino Luthero“ [3]) nieder, in dem er u. a. bekannte: „Martinum veritatem Euangelicam plus adamare quam omnes adversarii sui, Et sua scripta tam vera mihi usque adeo arridere, quae legi, ... ut nec Papa, nec Cardinalis, nec aliquis Monachus quantumvis superciliosus ab ipsis sit me aversurus.“ Trotzdem blieb er noch bis Ende 1520 in Leipzig [4]). Wie er seinen Unterricht aufbaute, berichtet Novenian in der obenerwähnten, im

1) „Elogium“ l. c.

2) Beiträge z. sächs. Kirchengesch. XII, 70 ff.; XVI, 231 ff.

3) Beiträge XII, 80 f. Nach Proctor, Index to the early printed books in the British Museum II, 1 (1903), nr. 11569 Druck von Melchior Lotter in Leipzig.

4) „Neues Archiv“ a. a. O.

Januar 1520 erschienenen Schrift fol. G ij[a]: „Primum omnium Isagogicon suum ..., Deinde Grammaticam Mosche kimhi et illud eruditissimum Capitonis de eadem re opus, Postremo suas tabellas, sacras Hebraeorum preculas, Davidis psalterium et alios accuratissime diligentissimeque interpretatus est. adde Genesim, Proverbia Salomonis, libros de accentuum et orthographiae ratione Capnionis, qui laborem etiamnum editis commentariolis et Latinis et Hebraicis in Davidicos psalmos comprobabit.“[1]) Im Jahre 1521 lenkte er seine Schritte nach Frankfurt a. O.[2]).

In der Folgezeit soll Cellarius in die Schweiz gegangen und dem Zwinglianismus verfallen sein. Kurz vor der Berner Disputation aber (Januar 1528) habe er Ökolampad in dessen Schlafzimmer vor dem Zubettegehen beten hören: „Herr Gott, ist unsere Lehre gerecht, so gib Gnade dazu“; das wäre ihm als ein Zeichen erschienen, daß Ökolampad und Genossen selbst nicht recht an ihre Lehre glaubten, und er habe sich infolgedessen von ihnen zurückgezogen[3]). Bald treffen wir ihn in Luthers Nähe wieder; er hatte bis dahin irgendwo ein geistliches Amt bekleidet und war von da verjagt worden. Unterm 14. August 1528 schickte ihn Luther mit einem Briefe an den Coburger Pfarrer Balthasar Thüring, ob dieser ihm vielleicht eine Stelle verschaffen könnte[4]). Doch kam Cellarius unverrichteter Dinge nach Wittenberg zurück. Erst im nächsten Jahre fiel ihm wieder ein Amt zu. Der Rat von Frankfurt a. M. berief ihn als Prediger, um dem

1) Noch 1524 rühmt Henningius Pyrgallius in dem Nachrufe, den er dem am 19. April 1524 verstorbenen Mosellan widmete (In obitum Petri Mosellani Protegensis planctus, Lipsiae in aedibus Nicolai Fabri 1524, 17. Juni; Panzer, Annales VII, 222, 837; O. G. Schmidt, Petrus Mosellanus, Leipzig 1867, S. 80), daß Cellarius' Dozententätigkeit anregend und befruchtend für die hebräischen Studien in Leipzig nachwirke:

Nec deest Hebraei sermonis cura iuventae,
Extent Cellari quod monumenta gravis (fol. Aiij[a]).

2) G. Bauch, Die Anfänge der Universität Frankfurt a. O., Berlin 1900 (= Texte und Forschungen zur Gesch. der Erziehung und des Unterrichts in den Ländern deutscher Zunge III), S. 130.

3) Enders II, 58[3]. 4) Enders VI, 354 f.

Zwinglianer Dionysus Melander, einem gefährlichen Fanatiker und Demagogen, einen ruhigen und besonnenen Kollegen an die Seite zu stellen. Anfang August 1529 reiste Cellarius von Wittenberg über Zwickau dahin [1]). Aber schon nach drei Jahren nahm er seinen Abschied, da die zwinglianisch gesinnten Prädikanten, Melander an der Spitze, ihm mit Drohungen und Anfeindungen zusetzten. Am 22. Februar 1532 erklärten sie dem Rate, nicht mehr mit ihm zusammenarbeiten zu wollen, sagten ihm sogar die Abendmahlsgemeinschaft auf. Dem Rate blieb schließlich nichts übrig, als Cellarius einen „freundlichen Urlaub" zu geben. Am 14. September verließ er Frankfurt und begab sich wieder zu Luther nach Wittenberg [2]). Die Nachrichten, die er diesem über die in Frankfurt ausgebrochenen Wirren überbrachte, veranlaßten ihn zu dem bekannten Briefe an den Rat zu Frankfurt a. M., der Anfang des folgenden Jahres erschien [3]).

Nicht lange danach, Ende März 1535, mußte nun aber auch Cellarius' Hauptfeind, Melander, der sich in seinem Privatleben heillos kompromittiert hatte, aus Frankfurt weichen [4]). Und nun schlugen dort die Wogen höher und höher. Auf Befehl des Reichskammergerichts mußte der Rat den papistischen Gottesdienst wiederherstellen. In dieser Notlage wandte er sich an Luther, er möchte ihnen Cellarius oder einen anderen tüchtigen Prediger wiederschicken. Luther aber mußte abschlägigen Bescheid geben [5]). Cellarius war unterdessen in Bautzen als Pfarrer angestellt worden [6]). Der

---

1) Am 1. August 1528 schrieb Luther an Hausmann in Zwickau: „Annotationes in Isaiam Cellarii non hic reliquisti ... Forte aderit ipse propediem Johannes Cellarius, isthac transiturus ad vocationem suam et te salutaturus ..." (Enders VII, 143 f.; Hausmann war Mitte Juli bei Luther und dem Kurfürsten gewesen: ebenda 133 oben und 136 unten). Und am 5. August: „Venit hic M. Johannes Cellarius, cuius tu Jesajam sive amisisti sive reperisti ..." (ebenda 144 f.).

2) Enders X, 270 [2].

3) Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, 316.

4) Enders X, 270 [3].

5) Enders X, Nr. 2330. 2332. 2338 f.

6) CR. IV, 1021 f.: Melanchthon an den Joachimsthaler Arzt Johann Nävius, 8. November 1533: „Scripsi ad Cellarium, qui in oppido Bucen

Frankfurter Rat aber ließ ihn nicht aus den Augen, sondern ließ aufs neue einen Ruf an ihn ergehen, versprach ihm sogar 40 Goldgulden allein zur Deckung der Reisekosten. Im Februar 1538 reiste Cellarius hin [1]). Es handelte sich diesmal wohl nur um ein Gastspiel, das er in Frankfurt geben sollte; im Juli d. J. ist er schon wieder, aber wohl nur ganz vorübergehend, in Wittenberg [2]). Weib und Kind hatte er vorläufig noch in Bautzen zurückgelassen. Dann aber wurden ihm wohl in Frankfurt so freundliche Aussichten eröffnet, daß er sich entschloß, seine Familie nachzuholen. Schon war ihm diese nach Leipzig entgegengereist, und er selbst, nachdem er noch den mit dem Frankfurter Anstand vom 19. April 1539 endenden Verhandlungen beigewohnt hatte — im Mai — auf dem Wege dahin; vor dem 1. Juni ist er in Wittenberg eingetroffen, — da wurde Luther wieder auf ihn aufmerksam; in seinem Gutachten „Von bestellung der kirchen zu Leiptzik vnd von der visitation“ schlägt er vor, Amsdorf aus Magdeburg nach Leipzig zu beordern und Cellarius ihm als Diakon beizugeben [3]),

---

praeest ecclesiae.“ Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen [2], Crimmitschau 1898, S. 28. In seinem im September 1537 bei Joseph Klug in Wittenberg erschienenen Propempticon scriptum ad Melchiorem Acontium et Christophorum Pannonium abeuntes in Sylesiam Anno MDXXXVII Mense Februario schreibt Georg Ämilius (vgl. ADB. 1, 127 f.) den beiden Schlesiern folgende Tour vor: Torgau — Belgern — Kamenz — Bautzen — Görlitz usw. und fügt bei Bautzen die Bitte ein, sie möchten seinen alten Freund Cellarius, der dort „sincera docet placido ore dogmata“, begrüßen (fol. B b). — Noch Ende 1537 ist Cellarius in Bautzen. Damals meldete er Luther, der Bautzener Schulmeister habe mit seinen Knaben die „Andria“ aufgeführt, und fragte ihn nach seiner Meinung übers Komödiespielen (Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Leipzig 1903, S. 431, Nr. 793).

1) CR. IV, 1050 (Melanchthon an Cellarius, 6. Februar 1538); III, 497 (Melanchthon an Mich. Maienburg in Nordhausen, 14. Februar 1538: „Cellarius mihi non respondet, quia dicitur brevi huc venturus“; er war aber schon am Tage vorher auf der Durchreise in Wittenberg eingetroffen: Seidemann, M. Anton Lauterbachs Tagebuch für das Jahr 1538, Dresden 1872, S. 29).

2) Seidemann a. a. O. S. 96 f.

3) Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas, Halle 1884, I, 320.

und am 1. Juni empfiehlt er ihn dem Kurfürsten zu baldiger Anstellung im Meißnischen [1]).

Jetzt nun erhielt Cellarius die Stelle, an der er, freilich nur noch ein paar Jahre, am ruhigsten und segensreichsten wirken sollte: er wurde der erste Superintendent von Dresden. Am 27. Juni 1539 wurde er in der Kreuzkirche, wahrscheinlich durch den Hofprediger Paul Lindenau, als evangelischer Stadtpfarrer eingewiesen, am 15. Juli, vielleicht durch Melanchthon, zum Superintendenten bestellt. Freilich stemmten sich ihm auch hier Schwierigkeiten entgegen. Bald mußte er darüber Klage führen, daß die papistischen Pfaffen sich schon wieder mausig machten, sich weigerten, deutsch zu taufen und Kommunion zu halten [2]). Daher sah er sich auch nach erprobten Mitarbeitern um [3]). Kurz vor Ostern 1540 weilte er wohl zum letzten Male bei Luther in Wittenberg [4]). Am 17. August 1541 stand er am Sterbebett Herzog Heinrichs; das christliche Bekenntnis und die anderen schönen, seligen Reden, die er da aus dem Munde seines lieben und gnädigen Herrn vernahm, hat er nachher für die verwitwete Herzogin Katharina aufgezeichnet [5]). Am 21. April 1542 verschied er, nachdem er vier Tage vorher an einer Haustür die augustinischen Worte nachdenklich gelesen und wieder gelesen hatte: „Vel hodie, vel cras sit, futurum est, debitum est, reddendum est, moriendum est." [6]) Luther beauftragte zuerst den Pirnaer Superintendenten

1) De Wette, Luthers Briefe V, 183 f.

2) Kawerau I, 360. 364 (Berichte des Justus Jonas an den Kurfürsten vom 29. August und 12. September 1539).

3) De Wette V, 228 f. (Luther an Aug. Himmel, 26. November 1539; über Himmel s. Enders VI, Anm. zu Nr. 1232 [zu diesem Briefe vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1897, 180 f.]; VII, 146 [2]; IX, 355 [2]; X, 138).

4) Kroker S. 91, Nr. 47 und S. 226, Nr. 429. De Wette V, 285 (L. an Lauterbach, 18. Mai 1540).

5) Der Bericht ist abgedruckt bei Seidemann, Beiträge zur Reformationsgeschichte I, Dresden 1846, S. 171 f. und versehentlich nochmals von Th. Distel im „Neuen Archiv für sächs. Geschichte" IX, 139—141.

6) Seidemann S. 29, Anm., nach p. 424 [b] des Tagebuchs des Pastors Kummer von Ortrand vom Jahre 1554; Hs. der Kgl. Bibl. zu Dresden. — Über das von Cranach gefertigte Epitaphium vgl. Schuchardt,

und treuen Freund des Verstorbenen, Anton Lauterbach, die Witwe zu trösten [1]), schrieb ihr dann aber unterm 8. Mai selbst einen wunderschönen Trostbrief [2]). Er hat Cellarius sehr hoch geschätzt: nur in Dresden, sagte er einmal im Hinblick auf ihn, gebe es keine Heuchler, sondern simplices, aperti et candidi Geistliche [3]). Auch Melanchthon achtete ihn als „virum bonum et, ut semper iudicavi, moderatum" [4]) und schrieb noch am 15. November 1544 an Lauterbach: „Et dilexi ex animo Cellarium propter pietatem et professionem Evangelii et ingenii dotes egregias, et bene volo honestissimae viduae." [5]). Ein Sohn, der den Namen seines Vaters trägt, ist im Juni 1545 in Wittenberg immatrikuliert [6]).

Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt noch einige Bücher, die uns teils an den Vater, teils an den Sohn erinnern. Zunächst einen Folianten aus der Bibliothek des Vaters. Der Band [7]) enthält an erster Stelle: M. Annei Lucani ciuilis belli | Caesaris et Pōpei libri decē | suo nitori restituti. | Interpretibus | Joanne Sulpitio Verulamo & | Omnibono Vicentino | ... Am Ende: Impressum Mediolani per Leonardum Pachel Anno domini . M. CCCCCVIII. die. i. Decēbris. [8]) Über dem Titelholzschnitt hat der Besitzer eingetragen:

In te proiectus sum ex utero, de uentre
matris meae, Deus MEVS es TV. Joh: Cellar:

Ferner verwahrt dieselbe Bibliothek einen Quartsammelband [9])

Lukas Cranach des Älteren Leben und Werke, Leipzig 1851 ff., II, 56. — Die Inschrift ist von Johann Stigel. Sie steht in der dritten, von Georgius Monethius und Jacobus Roseseldus besorgten Ausgabe (Jenae 1600) in vol. III, lib. III, p. 121 b.

1) De Wette V, 467.
2) Ebenda 469 und dazu die Varianten VI, 486 5.
3) Kroker S. 91, Nr. 47.
4) CR. IV, 1053 (Melanchthon an Joh. Rivius, 26. März 1539).
5) CR. V, 528.
6) „Album Vitebergense", ed. Förstemann, p. 225.
7) Jetzige Signatur: XXIII, IV, 10.
8) Panzer VII, 385, 61. Es folgt Hain 9711.
9) Signatur: VI, VI, 30.

aus dem Besitze des Sohnes, der aber auch einige Schriften enthält, die früher dem älteren Cellarius gehört haben [1]).

D. Joanni Cellario.

S. D. Rogo te, mi Joannes, ut graecum hospitem nostrum commendes Dominis tuis, ut impetret aliquid viatici. Sint eo benigniores erga graecum hominem Mysi, quia graecorum vicini fuerunt et honestissimo praeconio ab Homero ornati sunt, qui vocat eos et bellatores et iustiss. hominum. Duas laudes summas genti Mysorum tribuit, iustitiae alteram, quae domi vitam gubernat, alteram fortitudinis, qua propugnatrix est iustitiae. Laudat idem Homerus partem Mysorum Ceteos, quos Esaias et Daniel vocant Cithim, vnde appellatio est oppido Citz. Juvent igitur Mysi sic ornati a graecis hominem graecum.

Phil. Mel.

Graecus ille fuit Franciscus Magera natus in oppido Arcadiae, cui nomen est vetus patra. Telephus Rex Mysorum et Ceteorum habebat filium Latinum, qui deduxit Coloniam in Latium seu Ausoniam, ideo et latinis tribuitur appellatio Ceteorum.

Balaam numerorum 24 nominat Cithim et coniungit Alexandrum et Romanos.

Esaias Cithim intelligit Macedoniam. Sic loquitur et liber Machabeorum.

Daniel Cithim intelligit Romanos. Tunc enim non fuit nomen Europae.

Postea Mysi pulsi a Gotthis et progressi consederunt in Hermunderis ad Albim et Salam.

---

1) Nr. 3 ist das oben (S. 408, Anm. 6) erwähnte Propempticon des Georg Ämilius. Auf dem Titel von der Verfassers Hand die Widmung: Doctissimo simul atque optimo viro Johanni Cellario concionatori Baucensi patrono et amico suo colendo G. Aemylius. Nr. 14: Angeli Politiani Silva, cui titulus Rusticus, Leipzig 1519, Jakob Thanner (Panzer, Annales VII, 198, 605 kennt nur eine Ausgabe aus derselben Presse von 1517) mit folgender handschriftl. Dedikation: Suo Johanni Cellario Clemens Schubertus Wittebergae dedit.

IV.

In dem Foliobande I. D. b. 3 der Kamenzer Stadtbibliothek, enthaltend: „Evangelion quod inscribitur secundum Joannem usque ad historiam de Lazaro a mortuis suscitato, Octuaginta duabus Homilijs explicatum. Per Joannem Brentium ... Halae Svevorum 1545“ [1]), findet sich folgende Aufzeichnung:

Propheta in veteri testamento est persona immediate a deo vocata ad docendum Euangelium, id est, ad instaurationem Euangelij, et ad consilia politica, habens testimonium, quod non erret, vt Moses, Samuel, Elias, Elisaeus, Esaias.

Apostolus est persona immediate a Deo vocata ad docendum Euangelium, non ad gubernationem politicam, habens testimonium, quod non erret, et vocationem vniuersalem, vt doceat quocunque loco.

Propheta in nouo testamento est interpres, qui diuinitus mittitur, ad instaurationem Euangelij, vt Augustinus suo tempore, Lutherus nostro.

Euangelista est persona, quae doctrinam acceptam ab Apostolo vel a propheta praedicat in multis locis, vt apud Eusebium quidam sic nominatur Euangelista, Item Pomeranus multas Ecclesias constituit.

Pastor est persona mediate vocata a deo ad docendum Euangelium in loco certo. Et potest errare, licet propter ignorantiam vel malitiam discedens ab Euangelio. Idem est Episcopus.

Doctor est persona docens in templo vel in schola sub pastore.

Haec D. Philippus Melanthon.

1548.

---

1) W. Köhler, Bibliographia Brentiana, Berlin 1904, S. 60 f., Nr. 142.

4.

Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Schwarzhausen
bei Bad Thal in Thüringen.

VIII.

Für die Reformationsgeschichte des alten ernestinischen kursächsischen Landes ist die Entwickelung der Reformation im südlichsten Teile desselben, in der sogenannten fränkischen Pflege, d. i. dem heutigen Herzogtum Coburg, von besonderer Bedeutung. Von katholischen Staatengebilden rings umgeben, hat hier im Ortslande Franken die Reformation nicht nur einen sehr frühzeitigen, sondern vor allem einen sehr festen und deutlichen Ausdruck gefunden.

Schon seit dem Jahre 1524 hob unter den reformatorischen Predigten des Balthasar Düring, eines ehemaligen Augustiners aus Königsberg i. Fr., der Zusammenbruch der alten katholischen Ordnung und die Aufrichtung eines neuen evangelischen Kirchenwesens an. Trotz des heftigen Widerstandes des Coburger Propstes, als des ersten Pfarrers der Stadt, und des Einspruches des benachbarten Würzburger Bischofs, wurde im genannten Jahre eine Neugestaltung des Kirchenwesens, zunächst in der Stadt, vorbereitet, während auf dem Lande, meist unter dem Schutze des konservativ gesinnten fränkischen Adels, als der Lehensherren, zunächst alles beim alten blieb.

Das folgende Jahr aber, 1525, räumte auch hier gründlich auf, wenn auch der fränkische Bauernaufstand an den Grenzen des Coburger Landes bezeichnenderweise Halt machte, was, wie die Akten bezeugen, nicht zuletzt der beruhigenden und aufklärenden Predigtarbeit eben dieses ersten evangelischen Predigers Balthasar Düring zugeschrieben wird.

Den geistlichen Stiftungen, insonderheit den Klöstern des Landes, Mönchröden und Sonnefeld, wurde nur geringer Schaden zugefügt: alle Kostbarkeiten waren rechtzeitig in den Schutz der Veste gebracht worden, welche sich im Verteidigungszustande befand. Das Franziskanerkloster der Stadt hatte sich kurz nach Ostern des genannten Jahres in den Schutz des Stadtrates begeben, da es auch in der Stadt bedrohlich ausgesehen haben mag. Wie nach einem schweren Gewitter hatte sich nach Ablauf dieser Bewegung die Luft gereinigt: die Messe und die päpstlichen Kultusformen waren gefallen. Schon im Jahre 1524, Dienstag nach Egidij, hatte sich der Stadtrat an den Herzog Johann nach Weimar wegen der Errichtung einer neuen Ordnung der Kirche und des Gottesdienstes gewandt. Offenbar hatte Luthers kleine Schrift: „Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde", 1523 Ostern, und seine „Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittembergensi" in demselben Jahre auch in Coburg ihre Wirkung nicht verfehlt.

Eine neue Kirchenordnung, für Coburg aufgerichtet, war von den Verordneten (d. i. den kurfürstlichen Beamten) und dem Stadtrate dem Kurfürsten zur Genehmigung übersandt worden, und der Landesherr hatte darauf reskribiert, indem er auf einige Mängel dieser Ordnung hinwies und mitteilte, daß auch der Abt zu Salfeld, als der Inhaber des geistlichen Aufsichtsrechtes, nicht weiter „Mangel und Beschwerung" haben würde. Merkwürdigerweise hatte man nun in Coburg zwei tägliche Messen beibehalten, die sogenannte Frühmesse, um des gemeinen Arbeitsmannes willen, und die „hohe Messe", um des anderen Volkes willen, mit Verkündigung des göttlichen Wortes. Obschon man nun wußte, daß es die Ansicht der berufenen Gelehrten war, von der Messe beim Fehlen von Kommunikanten überhaupt abzusehen und die Worte der Konsekration deutsch zu lesen, damit sie von jedermann verstanden würden, so nahm man doch Rücksicht auf die Wünsche des Abtes in Salfeld oder des Propstes in Coburg, als auch auf schwache und ängstliche Gemüter in der Bevölkerung selbst, die an dem Althergebrachten pietätvoll festhielt. Man suchte in Coburg einen radikalen Bruch zu vermeiden und lang-

sam, Schritt für Schritt, mit Abtuung der Mißbräuche vorzugehen. Andrerseits aber suchte man auch der Meinung Raum zu geben, als sei der Propst in Coburg nicht mehr willens oder fähig, für die Kapläne stiftungsmäßig zu sorgen, so daß er einen Teil derselben abtun müsse.

Im übrigen aber erwarte das gemeine Volk täglich die neue Ordnung und sei begierig, wann dieselbe angefangen werde. Des Propstes Widerstand sei ganz nutzlos.

Die Antwort des Herzogs Johann lief bald darauf ein aus Weimar (Mittwoch nach Dionysii): „Und lassen uns gefallen, dass Ihr die berürte Ordnung der überschickten Noht nach also aufrichtet."

Von einem eigenmächtigen Vorgehen des Stadtrates oder der kurfürstlichen Beamten in Coburg war also, soweit es die Änderung in Religionssachen und Gebräuchen betraf, nicht die Rede. Aber wohl im Anschlusse an das ebenerwähnte kurfürstliche Reskript wurden nunmehr Vigilien, Seelenmessen und das Anzünden von Kerzen bei Beerdigungen abgeschafft und evangelische Kultusformen angenommen.

Eine sehr aufgeregte Zeit brach an: ein Aufstand gegen geistliche und weltliche Autorität im alten Sinne des Wortes. Die Wellen der süddeutschen und fränkischen Bauernrevolution drangen durch die engen Stadttore. Aber die Bevölkerung war doch nicht geneigt und bereit, an einen Aufstand zu denken, der in der Zerstörung und in Mord und Brand sich Luft gemacht hätte. Vielleicht war sie auch im unmittelbaren Schutze der wohlbesetzten und im Verteidigungszustande befindlichen Veste Coburg nicht fähig dazu.

Der Propst Martin Algauer hielt standhaft auf seinem Posten aus, während sich sehr schnell das Franziskanerkloster in der Stadt entleerte. Offenbar aber willigte er ein in die Aufrichtung eines evangelischen Gottesdienstes, wenn auch nur sehr schweren Herzens, bis drei Jahre später in der Visitation vom Jahre 1528 seiner amtlichen Wirksamkeit ein Ende gesetzt wurde. Er, ein alter betagter Mann, erhielt fortan jährlich 120 Gulden aus dem Sonnefelder Kloster, eine gut auskömmliche Pension und begab sich nach

Salfeld ins Mutterkloster, wo er erst im Jahre 1534 gestorben ist.

Nachstehende im Herzoglichen Haus- und Staatsarchive in Coburg befindliche Urkunde ist unmittelbar im Gange der Visitation verfaßt und belehrt uns über die Situation, in welcher sich die damalige Coburger Geistlichkeit befand.

Wir erfahren, daß der jedesmalige Vorsteher der Propstei, der Propst, vom Abte in Salfeld angestellt wurde, und zwar als eine Ordensperson, d. h. ein Benediktiner aus dem dortigen Kloster. Dieser Propst hatte die Coburger Kirche zu „regieren“, d. h. das ganze Kirchen- und Schulwesen, welches damals noch ganz geistlicher Natur war, zu ordnen. Um die gestifteten Messen halten zu lassen, war er genötigt, sich fünf Kapläne zu halten, welche gleichzeitig als Pfarrer auf der Burg, d. i. der Veste Coburg, fungierten. Ferner hatte der Propst einen Prediger zu halten zur Verkündigung des Wortes und endlich einen Schulmeister. Diese sieben Personen wohnten in den Propsteigebäuden und empfingen auch da ihre Kost. Denn zur Propstei gehörte ein ordentlicher Wirtschaftsbetrieb, da sie auch über Viehstand und Ländereien verfügte. Das Einkommen der Propstei an Zinsen und Nutzen belief sich nach Algauers Angaben auf 532 Gulden 3 Pfund und 3 Pfennige pro anno.

Zur Verwaltung der Propsteigüter wurde ein Vogt verordnet und zwar der bisherige Coburger Vikarier Paulus Pluming. Diesem lag die Aufsicht ob über alle Einnahmen und Ausgaben, über das Wagengeschirr und die Fronfuhren, die dem Landesherrn zu leisten waren, über das Bauwesen der defekten Gebäude, sowie endlich die Beköstigung der Kapläne, des Predigers und des Schulmeisters.

Der kirchenregimentliche Teil aber wurde in die Hände des Predigers Balthasar Düring, eines Augustiners aus Königsberg in Franken, gelegt, welcher fortan die geistlichen Angelegenheiten zu ordnen hatte. Gleichzeitig wurde bestimmt, daß ihm ein Hilfsprediger an die Seite zu setzen sei, da sonst die Arbeit zu groß und zu schwer sein würde.

Neben der Kost sollten die Kapläne jeder 15 Gulden pro

Jahr erhalten, und zwar vierteljährlich. Mit dem Prediger, den der Kurprinz Johann Friedrich auf die Bitte der Visitatoren geschickt habe — jedenfalls Johannes Langer —, sei noch keine Bestallung getroffen. Zu verköstigen sind acht Personen: der Prediger, vier Kapläne, der Schloßpfarrer, ein Schulmeister und der Vogt. Dazu kommen noch zwei Wagenknechte, die Frau des Vogtes, die Magd und der Kellner oder Braumeister, welchem wie dem Oberwagenknecht jährlich 7 Gulden Lohn zustanden, während der Unterwagenknecht nur 4 Gulden, die Magd aber 5 Gulden empfing.

Der Schulmeister erhielt jährlich 2 Gulden von der Propstei.

Für die Schulgeschichte Coburgs ist es jedoch von großem Interesse, daß sich bei Änderung des Kirchenwesens im Jahre 1528 der Rat der Stadt selbst der Neuordnung der Schulangelegenheiten annahm. Durch Vermittelung des Philipp Melanchthon war ein Magister Philipp Stumpf nach Coburg gekommen, welchem die Schulhaltung für jährlich 50 Gulden von den verfallenen Lehen übertragen wurde, „ohne was die Kost der Propstei belangt“. Das Schulgeld für die Schüler war frei. Nur bei der Einführung waren 2 Pfund zu bezahlen. Es handelte sich natürlich nicht um die Volksschule, sondern um die Gelehrtenschule, in welcher nur Schüler aufgenommen wurden, die sich zum späteren akademischen Studium vorbereiten lassen wollten. Von anderen Schulen war damals ja noch nirgends die Rede. Und dieser „Stumpf“, der Magister, ist wohl identisch mit dem Philipp Eberbachius, von welchem Thomae a. a. O. S. 499 berichtet, oder aber sein Nachfolger auf kurze Zeit, denn Philipp Eberbach starb bereits am 18. Oktober 1529, während der Nachfolger im Schulamte, Wolfgang Höfler, Weihnachten 1530 den Dienst antrat.

Jedenfalls aber hatte der Schulmeister zwei Kollaboratoren, die ebenfalls in der Propstei gespeist wurden und daneben 12 Gulden Besoldung empfingen.

Man sieht, daß die Schule zu Coburg im Jahre 1529 noch sehr primitiv war hinsichtlich des Lehrpersonales. Schließlich folgt ein Verzeichnis der Vikareien zu Coburg, und zwar an der Hauptkirche zu St. Moriz, die vom Rate belehnt waren.

Es geht daraus hervor, daß sechs Vikareien noch besetzt waren, da die derzeitigen Besitzer noch namentlich angeführt werden: das Lehen der Vikarei St. Anna, Aller Heiligen, Trium regum, S. Sebastiani, Unserer lieben Frauen und St. Nikolaus' (beim Siechenhaus).

Folgende Ratslehen aber waren durch tödlichen Abgang der Besitzer erledigt und wurden in den gemeinen Kasten geschlagen: St. Moritz und St. Eukarius.

Dabei war bestimmt, daß fortan alle durch den Tod der Besitzer freiwerdenden Lehen in den gemeinen Kasten geschlagen werden sollten.

Es gab aber noch folgende Lehen, die vom Adel verliehen wurden: auf dem Altar Erwini (von Rosenau); auf dem Altar Urbani (von Bach), zwei Lehen; auf dem Altar Catharinä (von Brandenstein).

I.

Dye Brobstey zu Coburg hat bisher eyn jder Abt zu Salvelt vom Closter auss mit der Ordens person eynem versehen, der hat zu Regirung der pfarr vnd der gestyfften Mess halber vier Capplan vnd den fünfften als den pfarrer vfm schloss, darzu eynen eygnen Prediger mit Cost vnd lohn halten vnd verlegen müssen, zu dem das er auch dem Schulmeyster dye Cost gegeben vnd zu geben schuldig ist, vnd was dye frohn mit der Brobstey wagenschyr mit dem getranckführn vfs schloß Coburg bedryfft.

Eynkomens der Brobstey ist ordenlich Register von herr merthyn Algauer diser zeyt Brobst, übergeben vnd erstreckt sich in Summarum an Zynsen vnd allen nutzungen vngeverlich vberschlagen vf V^c^... xxxii gulden, iii ℔ iii ₰ jerlichs eynkomens.

Myt bemeltem herr merteyn Algauer nachdem eyn Raht etlich beschwerung seinthalben vnd sonderlich mit haltung der capplan, daran sehr mangel hetten, angezeigt, vnd das er solcher Brobstey

1) Karche pag. 69: 1529 hat sich der Stadtrat wider den Probst Martin Algauer beschwert, daß er der Probstei nicht gehörig vorstehe, auch als Pfarrer der Kirchenordnung zuwider handle, ja, wenn es von ihm abhänge, die Mißbräuche der Katholiken geblieben wären.

aus geprechlichkeyt vnd schwachheyt seynes leybs als nunmer eyn alter betagter Man nit fürstehen koenne, ist vff eyn abfertigung gehandelt vnd diser gestalt, das er nach vermugen eyner aufgerychten verschreybung, dyeselbige Brobstey auf eyn jerliche pension Churfurstlicher genaden furder an stat derselbigen seyner Churf. gn. zubestellen vbergeben hatt, Also das jm seyn lebenlang vf des Ecloster Salvelts Rendten, zinsen, nutzungen vnd eynkomen 1ᶜxx gulden allweg zu zweyen frysten Michaelis vnd Walpurgi zu rechter pension gefallen vnd werden soll, Und sonderlich dye ursachen hyryn bewegen vnd angesehen, das nach laut des Rahts zu Coburg fürgelegter Urkundt sovyl in das Closter Salvelt komen ist. vnd ob dem Brobst bestimpte pension der 1ᶜxx gulden vom Closter Salvelt nit bezcalt noch entrycht möchten werden, das alsdan ime dye vf die Brobstey zu Coburg soll gefallen, oder woe es Churfürstliche gnad. weytter hyn verweyssen vnd verschaffen würde. Dye erst fryst mit bezcalung der pension soll seyn jn nechstkunfftig Michaelis mit dem bescheyd, das jme dem Brobst woe er eyn jde fryst zur helf erlebt dyeselbige fryst fur voll soll jm oder seyn erben bezcalt werden. Woe aber nicht vnd er eyn jde fryst zur helfft nit erleben würde, alsdann soll auch seinen erben nit mer denn nach geburniss vnd aussrechnung der Zeyt erlegung beschehen.

Dem Brobst sollen auch zu gut gehen vnd pleyben die heurige nutzung der wulle von schaffen im Haynbach. Darzu was er auss erkaufftem getreidt erlöst vnd jme zubezcalen noch hinterstellig. Mer das Erbrecht so er der vererbten höfe halber hyevor empfangen vnd jme der hofmann zu lautter daran noch 1ᶜ gulden schuldig, weytter dreyssig gulden zu seiner um eyner behausung dye zukauffen oder zumyeten. Und was jme sunst nach laut eyner verzeychnus an vorraht des getreydts wyhe haussraths vnd anderm auch gegeben ist.

Dessgleichen das dye Zweyhundert gulden hauptsumme jerlich mit x gulden den Barfusser Brudern zu Coburg vom Closter Salvelt verschryeben, auch sollen abgelöst vnd die Brobstey Wyesen, so dyssfals versetzt, mit solcher ablesung oder anderer Untterpfandt freyh vnd ledig gemacht werden.



Was fur urkundt vnd ander brief vnd register im Closter Salvelt der Brobsteyhalben befunden, das solchs auch der Brobstey zu guttem wider bey dye Landt zuverschaffen.

Churfurstlich gnad ist auch berycht worden, das der Brobstey eynkomens vf dise pension des alten Brobsts, sonderlich auch zu bedencken, dyeweyl man eyn eygen wagengeschyr mit knecht vnd pferden darauserhalten muss vnd der frohnhalben gar nit lass abgehen vnd dise Costen mit der verlegung allenthalb nit ertragen mag, zudem das auch die Brobstey behausung gantz vnd gar Baufellig, In Betrachtung das solche pension auss vorberürter vrsache auff das Closter Salvelt oder aber ander ende sollt zu weysen seyn,

Dye Brobstey ist bis auf weyttern bevelch vnd abschaffung Churf. gn., volgender gestalt zu verordnen vnd zubestellen fürgeschlagen worden, vnd Erstens das Er Paulus pluming Vicarier zu Coburg zu eynem Vogt verordent vnnd gesetzt ist, der die sachen allenthalben mit dem Bauwerck vnd verlegung des einen predigers, vier capplanen, Pfarr vfm schloss vnd Schulmeyster, auch des Wagengeschyrs vnd anderer nottürfftiger person solcher Brobstey mit der Cost als mit eynnemen vnd aussgeben verwalten soll, vnd das solchs mit verlegung der Capplan, Prediger vnd anderer person Eyn jarlang zuversuchen.

Zum andern der Magister Balthassar Düring wye von hertzog Johans friedrich dem Jungen genedigen herrn an stat Churf. gn. geschryeben vnd bevelch gethan ist, jn dem fall dye Kyrrchen allenthalb jn Regirung soll haben. Nach des geheyss vnd bevelch sich auch dyeselben Kyrrchen dyener allenthalben sollen zuhalten wissen. Deshalb auch jme von der Brobstey eynkomens eyn zimliche zulegung zuthun.

Zum drytten das eyn Prediger angenomen vnd demselben sampt der Cost jn der Brobstey oder aber für kost vnd lohn eyn Zulegung gethan vnd lohn gemacht werden soll, welcher den Magister Balthassar jn der Arbeyt des Predigenshalben wye sye sich des vergleichen würden, soll behylflich seyn, nachdem es jme alleyn zuschwer vnd zu vyl ist.

Vnd ob der verwaltunghalb des Vogts sich zutrüg, das das

getreydich von der Brobsteywegen, weyl das meyst eynkomen darauff steht nit jdesmals mit Raht zuverkauffen vnd also der verlegung vnd Costens halber an gelt mangel entstunde, das alsdann jn dem von wegen Churf. gn. auff den clostern dys Ortlands eyn fürstreckung sol gethan werden, das vf frys̆t wider bezcalt zunemen.

Vnd syndt vier capplan also angenomen, der Idem zu der Cost vf dys jar fünfzehen gulden verschaft seyn, von dem jtzig quartal Trinitatis an bis wider Trinitatis von eym quartal zum andern bis zu aussgang des Jars.

Dem Prediger, welchen hochgedachter hertzog Johan Friderich junger gn. Herr vf schryft der Churf. verordenten Visitatorn anher geschickt, ist noch keyn lohn noch bestallung gemacht.

Dye Cost ist vf eyn Tisch da acht personen sein werden nemlich 1 Prediger wyewohl er byttet seyn gegen verlegung zuhaben. iiii capplan 1 Der pfarrer vfm Schloss 1 Schulmeyster 1 Vogt Darzu zwen wagenknecht, Des vogts hausfrau (stand erst Köchin!) Eyn vyhemeydt, kelner oder Braumeyster, vnd wurdet zu lohn gegeben jerlich vii gulden dem kelner vii gulden dem oberwagenknecht iiii gulden dem Unttterwagenknecht. Des Vogts belonung für sich vnd seyn haussfrau ist noch vnbeschlossen, soll bestehn bis zu aussgang des jars jne jn dem zur byllichkeyt zubedenken. Der vyhe Meydt oder kochin belonung stehet auch wye der vogt jn dem fall mit eyner vbereynkunft jerlichen vngeverlichen vf v gulden gemessigt.

Dem pfarrer vfm Schloss dyeweyl er mit der (purch das) purden des Capplanatstands immer vnverpflicht, ist keyn belonung gemacht wye auch eyn Brobst vormaln alleyn eynem Iden nur dye cost verpflicht ist gewest.

Dem Schulmeyster sollen dye zwey gulden wye eyn jder dye jerlich von der Brobstey gehabt entrycht werden. Dessgleichen dem kyrchner jerlich auch eyn gulden gefallen wye er denselben gulden hyevor gehabt hat, Der speysung vnd anderer sachenhalben hat herr Mertyn Algauer, der alt Brobst eyn noturfftigen berycht gegeben.

Vnd syndt der Brobstey . . . zinss vnd lehenleuht dorauf auch

an stat Churf. gn. vff des Brobstes ledig gebung zu pflicht angenomen.

II.

Schulln zu Coburg

Schulln zu Coburg ist neulichen jarn vom Raht daselbst der mass verordent das sye eynen Magister philippum Stumpf dyssfals auf schryst Magister philippi Melanthons haben aufgenomen, welchem von den verfallen lehen jerlich fur alle sachen der Schulln vnd der Schullerhalben fünftzig gulden zugeben versichert syndt on was dye cost der Brobstey belangt. darbei soll es seyn pleyben haben, vnd syndt alle schuler des promes vnd aller beschwerung freyh, also das eyn jder Schuler jm ersten eyngang der schulln alleyn ii *ß* zugeben verpflicht ist vnd furder nichts mer,

Den zweyen Collaboratoribus dye uf zwu person vom Schlos Coburg an stat Churf. gn. gespeyst werden ist jedem jerlich xii gulden zugeben fur alle sachen verschafft darbey es seyn pleyben auch soll haben.

III.

Vicarey der pfarrkyrchen Sanct Moritzen zu Coburg vom Raht zu lehen verwendt vnd nit verledigt seyn:

1. Sanct Anna lehen itzunt besitzer heynrich Vischer.
2. Aller heyligen lehen itzunt besytzer Sebastian Lynthe.
3. Dye vicarey trium regum, itzunt besitzer hermann Stamberger.
4. Dye vicarey Sancti Sebastiani, itzund besytzer Matheus Vischer.
5. Unser lyben frawen lehen, itzund besytzer Paulus plüming.
6. Vicarey Sanct Niclas cappeln beym Sychenhauss itzund besytzer Johan falckemar (der dan itz jn fortgang diser Registratur erst mit dodt abgangen).

IV.

Vicarey der pfarrkyrchen zu Sanct Moritzen des Rahtslehen vnd verledigt seyn vnd In gemeynen Casten geschlagen:

1. Sanct Morizen lehen ist besytzer gewest Georgius Welhäuser, Organist seliger,

2. Sanct Eucharius lehen ist besytzer gewest Heijnrich Zcaner, seliger.

Dyser lehen vnd vicareyen eijnkomens seyn ordenlich Register vberantwort, Ist auch der Abschyed, so der eyns furder mer durch absterben der Vicarier verledigt, das keyns ferner zu verleyhen, sondern auch jn gemeynen Casten zu schlagen.

V.

Lehen vnd Vicarey zu der pfarrkyrchen zu Coburg, so etlich vom Adell zu leyhen, nemlich:

1. Auf dem Altar Erwinj genannt, das heintz von Rosenau zu osla [1]) itz als der Eltest zuverleyhen hat des besytzer Seufridus Erweyn,
2. auf dem Altar Vrbanj genant, so Jacob von Bach als itzo der Eltst zuverleyhen hatt, des besytzer Johann Kaufman.
3. auch vf dem Altar vrbani der vom Bach lehen vnd nach absterben Mgr. Georgen Castner seliger verledigt vnd ferner nit verlyehen, sonder Jacob von Bach stat seyns bruders und sohn nympt dye nutzung zu seynen handen.

   Diser lehen vnd Vicareyen eynkomens halb ist keyn Register eyngelegt noch vberanttwort vnd besteht neben anderer vom Adell bytt und erpyeten.

4. Die vom Brandensteyn lehen, so auff dem Alter Catharine gewydembt gewest hatt noch vermug Churfürstlichs entscheyds enterung genommen vnd dergestalt das darvon Mgr. Balthassar During prediger zu Coburg jerlich seyn lebenlang lx gulden sollen gefallen zusampt der vicarey behausung, aber nach seynem absterben solche lx gulden furder zum predig stull volgen. Dergleichen seyn auch xx gulden in gemeynem Casten darinnen nach laut der styfftung gewyesen vnd solch Suma gegen die Zcynsverschreybung so eyn Raht denen von Brandensteyn verpflicht gewest, also vf eyn Raht gewyesen, also das dye von Brandenstein der vicarey zinss vnd gutter zu iren handen haben empfangen vnd eyngenomen.

1) Oeslau bei Coburg.

5.

Zur dogmatischen Methodenlehre.

Von

Friedrich Traub, Ephorus am Evangelisch-theologischen Seminar Schöntal.

1. Der Gegenstand der Dogmatik.

Es kann befremdlich erscheinen, daß der Gegenstand der Dogmatik und weiterhin der Theologie überhaupt in Frage gestellt wird. Mögen die Methoden und die Resultate einer Wissenschaft strittig sein, über den Gegenstand, mit dem sie es zu tun hat, sollte, wie es scheint, kein Zweifel möglich sein. Und doch zeigt die Geschichte der Wissenschaft, daß dem nicht so ist. Gibt es z. B. heute eine einstimmige Ansicht über den Gegenstand der Philosophie? In vorkantischen Zeiten war dies anders. Man war überzeugt, daß die übersinnlichen Realitäten das letzte und höchste Objekt des philosophischen Denkens bilden. So dachten nicht nur die Metaphysiker, sondern im Grunde auch ihre Antipoden, die Skeptiker. Sie waren nur resigniert hinsichtlich der Erreichbarkeit des Zieles; das Ziel selber bestritten sie nicht. Kants Kritik hat es bewirkt, daß in der Folgezeit der Philosophie vielfach nicht bloß die Zuversicht zur Erkennbarkeit ihres Objektes, sondern dieses selbst verloren ging. Infolgedessen ist es heutzutage schwer, eine Definition von der Aufgabe der Philosophie zu geben, welche auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. Die einen halten, wenn sie auch die alte Metaphysik preisgeben, doch an der alten Aufgabe fest, eine Gesamtweltanschauung zu entwerfen. Für die anderen reduziert sich die Philosophie im wesentlichen auf Erkenntniskritik und wissenschaftliche Methodenlehre. Ich erinnere ferner an die moderne Entwicklung der Geschichtswissenschaft. Die Kontroversen, welche sich hauptsächlich an den Namen Lamprechts knüpfen, betreffen doch nicht bloß die

Methode, sondern zugleich das eigentliche Objekt der Historie. Es kann also nicht befremden, wenn auch in der Theologie das Objekt, mit welchem sie es zu tun hat, kontrovers geworden ist. Es ist allerdings erst die moderne Theologie, welche hier ein Problem entdeckt hat. Für die alte Theologie liegt die Sache einfach. Die Antwort auf die Frage, was den Gegenstand der Theologie bilde, ergibt sich schon aus dem Namen. Theologie ist die Lehre oder das Wissen von Gott. Allerdings ist dieses Wissen von verschiedener Art, teils natürlich, teils übernatürlich. Aber ein Wissen ist es beidemal. Auch das übernatürliche Wissen von Gott ist doch ein Wissen im strengen Sinne, eine Funktion des Intellekts, die zwar normalerweise den persönlichen Vertrauensakt zur Folge hat, aber für sich selbst der intellektuellen Sphäre angehört. Und jedenfalls kann über den Gegenstand der Theologie kein Zweifel sein. Sie hat es mit Gott und den göttlichen Dingen zu tun. Darin hat auch das Aufkommen des Rationalismus nichts geändert. Die übernatürliche Erkenntnisquelle wird gestrichen; aber der Gegenstand der Erkenntnis bleibt derselbe. Auch ihm ist die Theologie das Wissen um Gott. Dasselbe gilt auch von der spekulativen Theologie. Der Begriff des Absoluten, den sie als ihr höchstes Ziel zu gewinnen sucht, ist nach ihrer Meinung sachlich identisch mit dem religiösen Gottesbegriff. Sie ist ihrem Anspruch gemäß Wissenschaft vom Absoluten oder von Gott. Dagegen hat Schleiermachers berühmte Definition der Glaubenssätze der dogmatischen Arbeit völlig neue Bahnen gewiesen. „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt" („Der christliche Glaube" § 15). Von den Glaubenssätzen werden allerdings noch die dogmatischen Sätze unterschieden. Aber das Verhältnis ist lediglich das der Art zur Gattung. Es gibt nämlich drei verschiedene Arten von Glaubenssätzen, je nach dem Darstellungsmittel, das zum Ausdruck der inneren Gemütszustände verwendet wird: Sätze von dichterischer, rednerischer und darstellend-belehrender Art. Letzteres sind die dogmatischen Sätze. Als Aufgabe der Dogmatik ergibt sich hieraus die Beschreibung des christlichen Bewußtseins. Ihr Gegenstand ist nicht

mehr wie früher Gott, sondern das Gottesbewußtsein. Schleiermacher hat damit auf dem Gebiet der Theologie eine ähnliche Revolution hervorgebracht, wie Kant auf dem Gebiete der Philosophie. Wie diese durch Kant aus einer Reflexion über die Dinge zu einer Kritik des erkennenden Bewußtseins geworden ist, so wird bei Schleiermacher die Theologie aus einer Lehre von Gott zur Lehre vom Gottesbewußtsein.

Es fragt sich nur, ob Schleiermacher sein Unternehmen folgerichtig durchgeführt hat, und zweitens, ob dasselbe an sich richtig gedacht ist. Ersteres ist, wie jetzt als allgemein anerkannt gelten darf, zu verneinen. Das Ganze der Schleiermacherschen Glaubenslehre ist keineswegs bloß eine Beschreibung der christlichen Frömmigkeit; viele ihrer Sätze geben sich wie objektive Aussagen über Gott und Welt und verraten ihren Ursprung in der Schleiermacherschen Philosophie, welche auf vielen Punkten die Absichten der Glaubenslehre durchkreuzt. Aber die mangelhafte Durchführung hat zugleich in einer mangelhaften Fassung des Prinzips selbst ihren Grund. Wenn die Glaubenssätze als Auffassungen frommer Gemütszustände definiert werden, so ist dabei übersehen, daß der Glaube selbst eine ganz bestimmte Erkenntnis in sich schließt, und daß es die Absicht der Glaubenssätze ist, eben diese Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Nichtsdestoweniger liegt Schleiermachers Formulierung ein wahrer und unverlierbarer Gedanke zugrunde, der ein schon in der Reformation angelegtes Motiv erneuert und in der Entwicklung der modernen Theologie von größter Tragweite geworden ist. Es ist die Erkenntnis, daß der Glaube eine eigentümliche Größe für sich ist, die mit keiner Form philosophischer Spekulation verwechselt werden darf. Für die Glaubenslehre folgt hieraus, „daß sie sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Prinzipien ausgehend, eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie oder Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ohnerachtet sie in derselben nicht eigentümlich entstanden sind, oder auch in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen" („Der christliche Glaube" § 2, 1). Schleiermacher hat damit eine Erkenntnis

von prinzipieller Bedeutung ausgesprochen; er hat ihr aber durch seine Definition der Glaubenssätze als Auffassungen christlich-frommer Gemütszustände eine verhängnisvolle Wendung gegeben. Eben deshalb bleibt die Frage für uns noch offen, wie nun der Gegenstand der Theologie selbst zu bestimmen ist, ob sie in der alten Weise als Lehre von Gott zu fassen ist, oder im Anschluß an Schleiermacher als Lehre vom Gottesglauben.

Die von Schleiermacher gestellte, aber unvollständig gelöste Aufgabe, ein Ganzes von Theologie vom Standorte des Glaubens aus zu entwerfen, hat A. Ritschl in charaktervoller Weise aufgenommen und durchgeführt. Mit Bewußtsein nimmt er seine Stellung innerhalb der glaubenden Gemeinde und sucht die einzelnen Glieder der christlichen Weltanschauung so aufzufassen, wie sie für den Glauben vorhanden sind. Daß auch seine Darstellung mit fremdartigen Elementen durchsetzt ist, haben Freunde und Gegner längst erkannt. Dagegen hat, was speziell unsere Frage betrifft, Ritschl den Fehler Schleiermachers, die Glaubenssätze lediglich als Auffassungen frommer Gemütszustände zu behandeln, vermieden. Er ist sich klar bewußt, daß der Glaube ein eigentümliches Erkennen ist, und bringt diese Einsicht nachdrücklich zur Geltung. Die vielumstrittenen „Werturteile" wollen eben diese Überzeugung auf einen charakteristischen Ausdruck bringen. Dagegen läßt sich die Frage, was nun den eigentlichen Gegenstand der Theologie bilde, Gott oder das Gottesbewußtsein, nicht glatt beantworten. Ritschl hat sich die Frage in dieser Zuspitzung überhaupt nicht gestellt. Wenn die Theologie als „die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Religion" bezeichnet wird, so könnte man dies dahin zu deuten versuchen, daß dieselbe es nicht mit den religiösen Objekten, sondern mit dem religiösen Bewußtsein zu tun habe. Indessen ist der Begriff „Religion" viel zu vieldeutig, um eine solche Deutung zu fordern. Es widerspricht ihr aber die Gesamthaltung der Ritschlschen Theologie, aus der man den Eindruck gewinnt, daß Ritschl ein Theologe im alten Stile sein wollte, dem seine Theologie wirkliche Theologie, d. h. Lehre von Gott war, freilich neu orientiert und neu begründet, aber doch immer Lehre von Gott. Man vergegenwärtige

sich nur in Ritschls dogmatischem Hauptwerk über Rechtfertigung und Versöhnung das vierte Kapitel, die Lehre von Gott, um sich zu überzeugen, wie wenig es im Sinne Ritschls gedacht wäre, wenn man sagen wollte, die Theologie sei nicht Lehre von Gott, sondern vom Gottesbewußtsein.

Unter den von Ritschl beeinflußten Theologen war es vor allem Kaftan, der das Problem in seiner ganzen Schärfe gestellt und in einem ganz bestimmten Sinne gelöst hat. „Ist die Dogmatik eine Wissenschaft vom christlichen Gottesglauben oder ist sie eine Wissenschaft von Gott?" so wird in § 1 der Dogmatik die Frage gestellt, und die Antwort, die in § 10 gegeben wird, lautet ebenso präzis: „Von Gott gibt es keine Wissenschaft. Wissenschaft gibt es nur vom Gottesglauben." Dieses Resultat wird in der Dogmatik in gedrängter Kürze, ausführlicher und in kritischer Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Hofmann, Frank und Dorner in dem Aufsatze „Glaube und Dogmatik" („Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1891, S. 479—549) begründet. Den Ausgangspunkt bildet der Satz, daß der Glaube selbst ein Erkennen ist; und zwar ein Erkennen, das in ganz anderen Beziehungen steht als das theoretische Erkennen. Dieses beruht auf dem Zwange der Tatsachen, bezw. der logischen und mathematischen Bearbeitung der Erfahrung, in welcher wir den Zwang der Tatsachen erfahren (S. 500). Die Erkenntnis des Glaubens dagegen fließt aus der inneren Gewißheit des eigenen Lebens, daraus, daß der Gläubige Gottes so gewiß wird wie des eigenen Lebens. Die Quelle aber, aus der die Glaubenserkenntnis schöpft, ist die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus Christus. Sie ist und bleibt das eigentliche Objekt des Glaubens und seiner Erkenntnis. Die Frage ist nun, wie diese Erkenntnis des Glaubens sich zu demjenigen Erkennen verhält, das in der wissenschaftlichen Theologie, speziell der Dogmatik geübt wird? Beide verhalten sich nicht etwa wie sonst das gewöhnliche Erkennen zum wissenschaftlichen; so nämlich, daß beide dasselbe Objekt hätten, nur letzteres genauer, vollständiger, methodischer wäre als ersteres. Eine solche Verhältnisbestimmung übersieht, daß beide Erkenntnisweisen von ganz verschiedener Art sind: die Glaubenserkenntnis

subjektive Selbstgewißheit, die dogmatische Erkenntnis objektive, verstandesmäßige Wissenschaft; daß somit beide nicht in ein und derselben Linie liegen und sich nicht bloß wie niedere und höhere Stufe unterscheiden können. Auch würde bei einer solchen Auffassung der Glaube degradiert und der Theologie als der vermeintlich höheren Stufe subordiniert. Der Glaube ist aber ein selbständiges, in seiner Art vollständiges Erkennen, das keiner Ergänzung durch eine höhere Gnosis bedarf. Das richtige Verhältnis ist vielmehr dies, daß die Erkenntnis des Glaubens das Objekt ist, welches dem dogmatischen Erkennen gegeben ist. Denn die allererste und dringendste Aufgabe der Dogmatik ist die, den Glauben selbst und seine Erkenntnis so genau als möglich zur Darstellung zu bringen. Das ist „eine rein objektive, verstandesmäßige Aufgabe, schlecht und recht die Darstellung und Beschreibung einer gegebenen Größe, welche Größe in diesem Falle eine eigentümliche Erkenntnis ist, die die christliche Gemeinde in ihrem Glauben zu besitzen sich bewußt ist" (S. 504). Dagegen ist es ein Grundirrtum, wenn die Theologie meint, die Glaubens*objekte* wissenschaftlich beschreiben zu können. Die Glaubensobjekte sind immer nur dem Glauben gegeben, nicht der Wissenschaft. Diese hat es vielmehr ausschließlich mit dem Glauben zu tun. Eine Wissenschaft von Gott gibt es nicht und kann es nicht geben. „Ich habe den Eindruck, als müßte jeder davor als vor einer Profanierung des Heiligen und dem Tode der wahren Gotteserkenntnis förmlich zurückbeben."

Viele werden es *Kaftan* Dank wissen, daß er mit unermüdlicher Energie der Theologie die Aufgabe vorgehalten hat, die christliche Wahrheit in allen ihren Teilen als Glaubenswahrheit zu formulieren, so daß der Glaube und nur der Glaube, welcher fiducia ist, sich dieselbe aneignen kann („Die Wahrheit der christlichen Religion", S. 88). Aber gegenüber diesem wahren und unverlierbaren Gedanken bildet die Formulierung, daß nicht Gott, sondern nur der Gottesglaube den Gegenstand der Theologie bilde, ein Plus, das nicht ebenso einleuchtend erscheint. Weder aus dem Begriffe des *Glaubens* noch aus dem der *Wissenschaft* scheint mir dieselbe zu folgen. Was zunächst den Glauben

betrifft, so kann derselbe, wenn man mit Kaftan die Dogmatik als die Wissenschaft vom Glauben faßt, in doppeltem Sinne gemeint sein. Entweder als subjektiv-psychologische Funktion oder nach seiner inhaltlichen Geltung. Ersteres ist bei Kaftan ausgeschlossen. Denn dies würde zur Schleiermacherschen These zurückführen, daß die dogmatischen Sätze Auffassungen frommer Gemütszustände seien, was von Kaftan aufs lebhafteste bestritten wird. Natürlich muß der Dogmatiker den Glauben und seine Erkenntnis auch als psychologische Funktion ins Auge fassen, sei es nun, daß dies in den Prolegomena zur Dogmatik oder in einer von der Dogmatik getrennten Sonderdisziplin oder sonstwo geschieht. Das versteht sich von selbst und wird von niemand bestritten. Aber hier handelt es sich um die Dogmatik selbst und sie hat es mit dem Glauben nicht als subjektiver Funktion, sondern mit dem Glaubensinhalte zu tun. Der Glaube ist, wie Kaftan immer wieder mit Nachdruck betont, selbst ein Erkennen, und der Inhalt dieses Erkennens, die ihm gegebene Wahrheit ist das eigentliche Objekt der Dogmatik. Und zwar der Inhalt als ein geltender, wahrer! Dann aber verstehe ich nicht, wie man sich gegen den Satz sträuben kann, daß Gott selbst, nicht bloß der Gottesglaube, der Gegenstand der Dogmatik sei. Ich halte sogar diese Formulierung für die richtigere. Die Antithese „nicht Gott, sondern der Gottesglaube" erweckt immer wieder den Schein, als ob der Glaube eben als subjektive Funktion gemeint sei. Es ist aber ja sein Inhalt, die ihm gegebene Wahrheit gemeint, und das ist in letzter Instanz Gott. Gewiß Gott so, wie er dem Glauben gegeben ist. Eine Gotteserkenntnis außer oder neben oder über dem Glauben ist ein Unding. Der Dogmatiker nimmt innerhalb des Glaubens seinen Standort und sieht nur mit dem Auge des Glaubens und nur, was der Glaube sieht. Aber auch wirklich das, was der Glaube sieht, seinen Inhalt, sein Objekt. Geht man also vom Begriffe des Glaubens aus, so scheint sich mir nur so viel zu ergeben: die Aussagen des Dogmatikers müssen vom Standorte des Glaubens aus entworfen sein. Nicht aber das weitere, daß sie selbst Aussagen über den Glauben wären. Vielmehr sind sie Aussagen über das Glaubensobjekt.

Und dasselbe folgt, wenn man vom Begriff der Wissenschaft ausgeht. Nach Kaftan selbst hat die wissenschaftliche Tätigkeit des Dogmatikers keine andere als „die formale Funktion scharfer Präzisierung und genauer Darstellung einer schon gegebenen Erkenntnis" („Dogmatik" 1. Aufl., S. 90). Folgt daraus nicht, daß auch der Unterschied der Glaubenserkenntnis und des dogmatischen Erkennens nur ein formaler, der Inhalt also, das Objekt, identisch ist? Was durch die schärfere Präzisierung und die genauere Darstellung erreicht wird, ist eben eine schärfere und genauere Erkenntnis des Objekts, eine schärfere und genauere Gotteserkenntnis. Oder ist es nicht so auch mit der Kaftanschen Dogmatik? Man nehme z. B. § 18 mit der Aufschrift: „Die christliche Gotteserkenntnis". Hier lautet der erste Satz: „Liebe, Heiligkeit und Allmacht sind die Grundeigenschaften Gottes." Das sind doch nicht Aussagen über den Gottesglauben, sondern über Gott selbst; über Gott freilich, wie er nur dem Glauben erkennbar ist, aber doch immer über Gott. Oder § 45: „Die Gottheit Jesu Christi: Jesus Christus ist die vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt, er selbst, dieser einzelne Mensch in seinem persönlichen Leben, Gott geoffenbart im Fleisch." § 46: „Das Leben Jesu Christi in der Welt war ein göttliches Leben in menschlicher Gestalt." § 56: „Die Hingabe Christi in den Tod um der Sünder willen ist die göttliche Tat der Rechtfertigung, die sich fort und fort in der Gemeinde verwirklicht, wo das Evangelium von der Gnade Gottes Glauben findet." Man sieht aus diesen wenigen Beispielen, wie auch bei Kaftan die dogmatischen Aussagen ganz unbefangen und unwillkürlich sich als Aussagen über die Glaubensobjekte geben. Häufig allerdings sind seine Sätze formell Aussagen über die Glaubenserkenntnis. So heißt es z. B. in § 21 von der Trinität: „Christliche Gotteserkenntnis gibt es nur als die Erkenntnis von Vater, Sohn und Geist, sie ist, wo sie wirklich wird, Erkenntnis des dreieinigen Gottes." Natürlich kann man nach Analogie solcher Formulierungen auch jene erste Reihe von Sätzen interpretieren, welche sich formell als Aussagen über die Glaubensobjekte geben. Aber es ist doch bezeichnend, daß die Sätze über Glaubenserkenntnisse unwillkürlich in

Sätze über Glaubensobjekte übergehen. Weiterhin aber wird vielmehr zu sagen sein: Da die christliche Glaubenserkenntnis überall als eine geltende vorausgesetzt wird, so sind sachlich dieselben Aussagen, die sich formell als Aussagen über den Gottesglauben geben, Aussagen über Gott.

Nun ist es aber gerade der Wissenschaftsbegriff, in welchem Kaftans Formulierung ihre tiefste Wurzel hat. Ich erinnere an jenes oben erwähnte Bekenntnis, daß er vor dem Gedanken, als könnte es eine Wissenschaft von Gott geben, als vor einer Profanierung des Heiligen und dem Tode aller wahren Gotteserkenntnis förmlich zurückbebe. Ich verstehe diese Empfindung und teile sie. Aber es will mir scheinen, als ob hier ein anderer Begriff von Wissenschaft vorschwebe als derjenige, nach welchem ihre Funktion rein formaler Art ist. Es ist kurz gesagt die Analogie der Naturwissenschaft, welche hier den Ausschlag gibt. Ein Theologe, der sich unterfinge, Gott in derselben Weise zum Objekt zu machen, zu untersuchen, zu analysieren wie der Botaniker, der Chemiker, der Zoologe seine Objekte, der würde freilich am Heiligen sich vergreifen und den Glauben profanieren. In der Tat wird die Tätigkeit des Dogmatikers von Kaftan in einer Weise bestimmt, daß dieselbe in eine Linie mit der Arbeit des Naturforschers gerückt wird. „Ihre Aufgabe ist eine rein objektive, verstandesmäßige, schlecht und recht die Beschreibung und Darstellung einer gegebenen Größe" (S. 504). „Die Wissenschaft ist objektives Erkennen, ein gegebenes Gebiet des Wirklichen zu erforschen und so genau wie möglich darzustellen, ist ihre Aufgabe und ihr Zweck" (S. 502). Eine Wissenschaft von Gott in diesem Sinne kann es freilich nicht geben. Aber ist die Dogmatik, auch die Kaftansche, Wissenschaft in diesem Sinne? Schließt sie, mag im übrigen die gegebene Beschreibung völlig zutreffend sein, nicht zum mindesten noch eine Voraussetzung in sich, welche eben ihre Besonderheit ausmacht, nämlich die Voraussetzung von der Wahrheit der christlichen Glaubenserkenntnis? Gewiß, die Dogmatik soll schlecht und recht die Glaubenserkenntnis darstellen; aber sie soll dieselbe darstellen als eine geltende, als eine wahre — das kann sie nur, wenn sie selbst auf den Boden der

Glaubenserkenntnis sich stellt. Damit hört sie aber auf, „rein objektiv, verstandesmäßig“ zu sein; sie verläßt den Boden, welchen die exakte Erfahrungswissenschaft innehat. Die dogmatische Erkenntnis rückt damit mit der Glaubenserkenntnis näher zusammen, als es Kaftan Wort haben will. Andere, welche wie Kaftan den rein objektiven, verstandesmäßigen Charakter der Wissenschaft betonen, ziehen daraus ganz andere Konsequenzen, indem sie der Dogmatik überhaupt den Charakter als Wissenschaft absprechen. O. Ritschl nennt das, was in der Regel unter dem Titel der Dogmatik getrieben wird, religiöse Spekulation und unterscheidet davon diejenigen theologischen Disziplinen, welche auch ihm als wirkliche Wissenschaft gelten. Ich habe schon früher („Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1903, S. 65) zu zeigen versucht, warum meines Erachtens die systematische Theologie ein gutes Recht hat, sich als Wissenschaft zu behaupten, auch wenn sie die „Realität der Religion“ zu ihrer Voraussetzung hat. Hier will ich nur hinzufügen, daß es dabei nicht wieder auf jene unklare Vermischung von Glaubenserkenntnis und Wissenschaft abgesehen ist, welche Kaftan mit Recht bekämpft, jene falsche Methode, welche, indem sie in der Dogmatik eine höhere Gnosis gegenüber dem Glauben zu gewinnen sucht, „den Glauben verdirbt und die Wahrheit verfälscht“ (S. 527). Darum handelt es sich für uns nicht. Die wissenschaftliche Tätigkeit, welche in der systematischen Theologie geübt wird, ist eine rein formale. Es gilt die Gewißheitsgründe herauszustellen, welche dem Glauben selbst immanent sind, den Gedankeninhalt zu entfalten, der dem Glauben gegeben ist, beides so präzis und exakt, als es dem wissenschaftlichen Forscher überhaupt möglich ist. Dagegen wäre es Selbsttäuschung, irgendeinen Inhalt gewinnen zu wollen, der nicht im Glauben schon enthalten ist, eine Gnosis erreichen zu wollen, welche inhaltlich den Glauben überbietet. Das alles ist von Kaftan so trefflich ausgeführt, daß es überflüssig wäre, ein Wort darüber zu verlieren. Aber eben daraus, daß die wissenschaftliche Funktion in der Dogmatik eine rein formale ist, während sie ihren Inhalt aus dem Glauben schöpft und ihren Standort im Glauben nimmt, schließe ich, daß sie dasselbe Objekt hat, wie der Glaube, also

Gotteserkenntnis ist, wie der Glaube seinerseits Gotteserkenntnis ist. Unwillkürlich kommt doch auch bei Kaftan selbst dieser Sachverhalt zum Ausdruck. Die Sätze der Dogmatik sind auch ihm „Glaubenssätze" („Dogmatik", 1. Aufl., S. 90). Als solche aber handeln sie notwendig vom Glaubensobjekt. „Als Glaubenserkenntnis hat die Dogmatik die christliche Wahrheit darzulegen" (S. 90). Was ist aber die „christliche Wahrheit" anderes, als der Inbegriff der Glaubensobjekte? Freilich, als Glaubenserkenntnis soll sie die Dogmatik darstellen, d. h. so wie sie dem Glauben gegeben ist, aber eben doch die dem Glauben gegebene Wahrheit, seinen Inhalt, sein Objekt.

Wird also die Frage so gestellt, ob die Dogmatik Wissenschaft vom Gottesglauben oder von Gott ist, so würde ich antworten: sie ist beides; sie ist in ihren Prolegomena oder in einer so oder anders benannten Hilfsdisziplin Wissenschaft vom Glauben, dessen Eigenart sie beschreibt und dessen Geltung sie erweist; sie ist in ihrem Hauptteil Wissenschaft von Gott, aber nicht uninteressierte, voraussetzungslose Wissenschaft, sondern Glaubenswissenschaft, d. h. eine Wissenschaft, welche die Realität Gottes oder die Wahrheit des Glaubens voraussetzt und von dieser Voraussetzung aus das im Glauben geübte Erkennen auch ihrerseits in geordneter, methodischer Weise ausübt. Aber auch was den Hauptteil der Dogmatik betrifft, würde ich unter bestimmtem Vorbehalt die Antwort für zulässig halten, daß der Glaube ihren Gegenstand bilde. Denn nach dem üblichen Sprachgebrauche kann der Ausdruck „Glaube" ein Doppeltes bedeuten, die subjektive Funktion des Glaubens und den Inhalt des Glaubens; und in letzterer Beziehung wieder kann der Inhalt als bloß vorgestellter oder als geltender, wahrer gedacht sein. Alle diese verschiedenen Bedeutungen kann das Wort Glaube ausdrücken. Ist es nun in dem zuletzt genannten Sinne gebraucht, so hat es natürlich keine Schwierigkeit, zu sagen, daß die Dogmatik den Glauben zum Gegenstand habe. Nur müßte man von hier aus urteilen, daß das Dilemma „entweder Gott oder Gottesglaube" falsch gestellt sei. Nicht um ein „entweder — oder" kann es sich dann handeln, sondern um ein „sowohl — als". Objekt der Dogmatik ist dann sowohl Gott — aber natürlich Gott, wie er im

Glauben erkannt wird, — als der Gottesglaube, aber natürlich nicht als subjektive Vorstellung, sondern als objektive gültige Wahrheit. Jedenfalls aber ist die gegensätzliche Formulierung abzulehnen: nicht Gott, sondern Gottesglaube. So hat Lobstein, offenbar dem letzterwähnten Sprachgebrauch folgend, sich über Gegenstand und Aufgabe der Glaubenslehre dahin geäußert: „Als positive Erfahrungswissenschaft empfängt die Glaubenslehre ihren Stoff aus dem Glauben, oder vielmehr ihr Stoff ist der Glaube selbst mit dem Evangelium als seinem von Gott gegebenen Inhalt" („Einleitung in die evangel. Dogmatik" S. 60). Auch er bezeichnet also den Glauben als Gegenstand der Dogmatik; aber indem er einerseits die antithetische Formulierung nicht hat, andrerseits den Glauben durch den von mir gesperrten Zusatz näher bestimmt, hat er seine Meinung hinreichend vor Mißverständnissen geschützt.

Mit Kaftans Standpunkt ist auch derjenige Reischles nahe verwandt. In seiner „Christlichen Glaubenslehre in Leitsätzen" will auch er nur das zur Aussprache bringen, was dem Glauben gegeben ist. Er zieht aber daraus nicht die Kaftansche Konsequenz, daß es die Dogmatik nicht mit den Glaubensobjekten, sondern nur mit dem Glauben zu tun habe. Vielmehr lautet die vorsichtige Fassung des ersten einleitenden Satzes: „Die christliche Glaubenslehre will, ihrem Namen nach, eine wissenschaftliche Darlegung des christlichen Glaubens geben, und zwar seines Inhaltes, also der von ihm als Wirklichkeit behaupteten Glaubenswelt." Deshalb erhebt sich für Reischle sofort ein Problem, das für Kaftan nicht vorhanden ist: „wie denn die vom Glauben behauptete unsichtbare geistige Wirklichkeit Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und Darstellung werden kann?" Bei Kaftan liegt das Problem anderswo. Für ihn fragt es sich, wie das religiöse Erkennen des Christen und das wissenschaftliche Erkennen des Dogmatikers sich zueinander verhalten. Wie dagegen das letztere zu den Glaubensobjekten sich verhalte, ist für ihn kein Problem, da es ein wissenschaftliches Erkennen der Glaubensobjekte für ihn gar nicht gibt, das fragliche Verhältnis also überhaupt nicht existiert. Daß Reischle hier ein Problem sieht, ist

die Folge davon, daß er die Wirklichkeit, mit welcher es der Glaube zu tun hat, auch als Gegenstand der Glaubens**lehre** anerkennt. Dasjenige Verhältnis dagegen, das **Kaftan** beschäftigt, ist natürlich auch für **Reischle** ein Problem, das von ihm unter dem Titel „Christliche Glaubenserkenntnis und christliche Glaubenslehre“ § 28—30 eingehend erörtert wird. Aber charakteristisch ist, wie er im Unterschied von Kaftan dasselbe löst. Die beiden Erkenntisweisen unterscheiden sich nicht etwa durch den verschiedenen Gegenstand, den sie hätten, wie bei **Kaftan**, der als Gegenstand der Glaubenserkenntnis Gott, als Gegenstand der Dogmatik eben die Glaubenserkenntnis von Gott bezeichnet. Vielmehr liegt der Unterschied nach **Reischle** lediglich in der Art der Erkenntnistätigkeit. Die theologische Erkenntnisarbeit ist im Unterschied von der persönlichen Glaubenserkenntnis „**methodisch ausgeführte Reflexion** darüber, aus welchen Gründen wir von der unsichtbaren Glaubenswelt, in der der Christ lebt, überzeugt sein dürfen, was zu ihr gehört und wie sie sich zur erkennbaren Welt verhält“ (§ 29, 1). Damit hängt zusammen, daß für **Reischle** die Tätigkeit des Dogmatikers nicht wie für **Kaftan** das rein objektive, verstandesmäßige Verfahren ist, das schlecht und recht eine gegebene Größe beschreibt. Vielmehr erklärt er, daß die Arbeit der Glaubenslehre dem Glaubensleben sehr nahe stehe; „denn jene Reflexion wird nur dem möglich sein, der im christlichen Glauben zu leben ernstlich begehrt“ (§ 29). Natürlich wird der Unterschied beider Funktionen damit nicht aufgehoben, vielmehr von **Reischle** ausdrücklich erklärt, daß die Fähigkeit zur theologischen Arbeit noch von ganz anderen Bedingungen abhängig sei als die persönliche Glaubenserkenntnis. **Reischle** hat also, ohne auf die **Kaftan**sche Fragestellung ausdrücklich einzugehen, doch die Frage in entgegengesetztem Sinne entschieden. Wenn er am Schlusse von § 28 erklärt: „Glaubenssätze sind Bezeichnungen der unsichtbaren geistigen Wirklichkeit, deren der Christ im Vertrauen zu Gottes Offenbarung in Jesu Christo innewerden kann und soll“, so könnte das, was hier über die Glaubenssätze gesagt ist, in seinem Sinne ganz ebenso auf die dogmatischen Sätze übertragen werden. Auch sie erheben den Anspruch, Be-

zeichnungen der geistigen Wirklichkeit zu sein, welche dem Glauben gewiß ist.

Nicht ganz so durchsichtig erscheint auf den ersten Blick die Stellung, die der andere Hallenser Dogmatiker, M. Kähler, zu unserer Frage einnimmt. Zunächst erklärt er ganz allgemein das Christentum für den Gegenstand der Theologie und bezeichnet dann genauer als ihren eigentlichen Gegenstand die religiöse Erkenntnis des in Christo offenbaren Gottes aus seinen Taten und Wirkungen („Die Wissenschaft der christl. Lehre", 2. Aufl., S. 5). Scheint dies mit der Kaftanschen Formel zu stimmen, daß nicht Gott, sondern die Gotteserkenntnis den Gegenstand der Theologie bilde, so fehlt doch bei Kähler die antithetische Formulierung, welche gerade das Charakteristische des Kaftanschen Standpunktes ausmacht. Vielmehr steht einer solchen Deutung die ausdrückliche Erklärung Kählers gegenüber: „Die Theologie trüge ja ihren Namen zu unrecht, wenn sie eigentlich Erkenntnis der Religion wäre. Sie will vielmehr wesentlich Lehre von Gott sein. Dies ist aber nicht so gemeint, daß sie nur die Lehre von Gott wiederholen wollte, welche Jesus als Prophet vorgetragen hat, und etwa weiterhin noch diese Lehre in der Gestalt, wie die christlichen Lehrer dieselbe nach ihm verändert haben. Dann wäre sie immer noch Religionswissenschaft. Vielmehr hat sie Gott selber zum Gegenstand." Wenn dann Kähler unmittelbar darauf fortfährt: „ohne daß darum das Christentum aufhörte, ihren Gegenstand zu bilden. Das Christentum ist nämlich laut seiner Geschichte der Glaube[1]) an Christum, seine Person und sein Wirken, samt den mannigfaltigen Wirkungen dieses Glaubens", so könnte diese Erklärung, für sich genommen, wieder im Kaftanschen Sinne gedeutet werden; auch sie mündet aber in dem Satze aus: „Demnach ist mit dem Christentum Christus selbst Gegenstand unserer Wissenschaft." Also nicht bloß Christusglaube, sondern Christus selbst! Der Wechsel in der Formulierung Kählers hat offenbar darin ihren Grund, daß er unbefangen demjenigen Sprachgebrauch folgt, nach welchem Religion, Christen-

1) Von mir gesperrt.

tum, Glaube zugleich dessen Inhalt und zwar als geltenden in sich schließen (s. o. S. 434) und deshalb das Dilemma: „entweder Gott oder Gottesglaube“ für ihn gar nicht vorhanden ist. Dem entspricht es, daß Kähler im weiteren Verlauf dieser Erörterung den Schluß vollziehen kann: „Die Theologie ist die Wissenschaft der Offenbarungsreligion[1]) und darum wie die Offenbarung Gottes[1]) in Christo durchaus eigenartig und selbständig“ (S. 10). Der zu ergänzende Mittelgedanke, der diese Schlußfolgerung erklärt, müßte lauten: als Wissenschaft von der Offenbarungsreligion ist die Theologie zugleich Wissenschaft von der Offenbarung. In derselben Linie endlich liegt es, wenn im Schlußabschnitt die christliche Theologie zuerst als die Wissenschaft religiöser Gotteserkenntnis charakterisiert ist (S. 10), zuletzt aber sie selbst als die dem Gegenstand entsprechende Erkenntnis Gottes bezeichnet wird (S. 11).

Eine ausdrückliche Erörterung unserer Frage gibt Wobbermin in seinem Aufsatz: „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900, S. 375 bis 438). Er erklärt zunächst etymologisch die Theologie als die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen, fügt aber sofort hinzu, daß Gott nicht selbst Gegenstand menschlichen Wissens und menschlicher Forschung, sondern nur Objekt des Glaubens sei. Unmittelbares Objekt der Forschung könne somit nur der Glaube an Gott und die göttlichen Dinge sein, also die Religion, genauer die Religionen in ihrer Mehrzahl. Die christliche Theologie sei demgemäß zu definieren als die Wissenschaft von der christlichen Religion (S. 413 f.) Als solche sei sie zunächst eine Einzelwissenschaft aus dem Gebiete der Geisteswissenschaften. Aber als systematische Theologie greife sie zugleich über den Rahmen einer geisteswissenschaftlichen Sonderdisziplin hinaus. Denn als solche habe sie den Lehrgehalt der christlichen Religion darzulegen und wissenschaftlich zu bearbeiten. Da aber dieser Lehrgehalt es mit den Fragen nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zum

1) Von mir gesperrt.

Menschen zu tun hat, so müsse auch die systematische Theologie notwendig zu einer Behandlung dieser Fragen und eben damit zur wissenschaftlichen Erarbeitung einer Gesamtweltanschauung fortschreiten (S. 414 ff.) — An diesen Sätzen hat D. Ritschl (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1902, S. 207 ff.) eine, wie mir scheint, nicht unberechtigte Kritik geübt. Wenn wirklich die systematische Theologie die Fragen nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen wissenschaftlich zu bearbeiten hat, so sieht man nicht ein, warum zuerst der Satz, daß die Theologie die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen sei, abgelehnt und durch den anderen, daß sie die Wissenschaft von der christlichen Religion sei, ersetzt wird. Bei Wobbermins Auffassung der theologischen Wissenschaft haben beide Sätze ganz wohl nebeneinander Raum. Anders liegt die Sache für Ritschl. Da er das, was gewöhnlich unter dem Titel der Dogmatik getrieben wird, gar nicht als Wissenschaft gelten läßt, sondern der religiösen Spekulation zuweist [1]), so ergibt sich für ihn daraus die selbstverständliche Konsequenz, daß die Theologie als Wissenschaft es nicht mit Gott, sondern nur mit der Religion zu tun hat. Er trifft also darin mit Kaftan und Wobbermin zusammen. Aber da diese die Darstellung der christlichen Glaubenserkenntnis, welche Ritschl der religiösen Spekulation zuweist, als Wissenschaft behaupten, so ist man bei ihnen durch den Satz überrascht, daß die theologische Wissenschaft es nicht mit den Glaubensobjekten zu tun habe, während er bei Ritschl in der Konsequenz seiner Gesamtanschauung liegt. Denn das, was bei Ritschl noch als Wissenschaft übrigbleibt, seine psychologische

---

1) Warum ich diese Auffassung nicht zu teilen vermag, habe ich an anderem Orte (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1904, S. 65 ff.) begründet. Auf Grund brieflicher Korrespondenz mit dem Herrn Verfasser habe ich mich überzeugt, daß die Doppeldeutigkeit im Begriffe „objektiv", welche ich in seinen Ausführungen wahrzunehmen glaubte, nicht vorhanden oder jedenfalls von keinem Belang ist. Wenn Ritschl die Objektivität der Wissenschaft betont, so hat er dabei immer die sogenannte exakte Wissenschaft im Auge. Aber eben dieser engen Begrenzung des Wissenschaftsbegriffes vermag ich mich auch jetzt nicht anzuschließen.

Theologie, hat selbstverständlich nicht die Glaubensobjekte, sondern nur den Glauben, und zwar lediglich nach seiner psychologischen Seite, zum Gegenstand.

2. Religiöses und dogmatisches Erkennen.

Ihr gegenseitiges Verhältnis ist schon im ersten Abschnitt bestimmt worden. Beide haben dasselbe Objekt, unterscheiden sich aber insofern, als dem religiösen Erkennen die Absicht auf Genauigkeit, Vollständigkeit, methodische Behandlung abgeht, welche für das dogmatische Erkennen charakteristisch ist. So wird das Verhältnis im wesentlichen auch von Reischle bestimmt. Er widmet der Frage einen besonderen Paragraphen seiner Leitsätze. § 29, 1 hebt er zunächst den eben betonten Unterschied hervor, daß die theologische Erkenntnis methodisch ausgeführte Reflexion ist. Er fügt dann einen zweiten Unterschied hinzu, der die Darstellung betrifft. Während die persönliche Glaubenserkenntnis ihren unmittelbaren Ausdruck im begeisterten Bekenntnis findet, erstrebt die theologische Erkenntnis vielmehr „möglichste Klarlegung der für den Glauben selbst entscheidenden Gründe, Schärfe der Begriffe, Vollständigkeit, inneren Zusammenhang und klare Abgrenzung gegen die theoretische Welterkenntnis". Auch damit ist jedoch das Verhältnis noch nicht erschöpfend bestimmt. Es besteht noch ein dritter Unterschied, den Reischle nicht ausdrücklich hervorhebt, und dieser Unterschied ist der tiefgreifendste. Er betrifft den Gewißheitsgrad beider Erkenntnisweisen.

Die Glaubenserkenntnis ist von absoluter Gewißheit. Sie ist überall, wo sie lebendig vorhanden ist, auf den Ton gestimmt, den Paulus in Röm. 8 anschlägt, und der in Paul Gerhardts Glaubenslied: „Ist Gott für mich, so trete" seinen mächtigsten Widerhall gefunden hat. „Ich weiß, an wen ich glaube, ich weiß, was fest besteht, wenn alles hier im Staube zu Rauch und Staub verweht." Dieses Bewußtsein absoluter Gewißheit ist unzertrennlich mit dem Bekenntnis wirklichen Glaubens verknüpft. Die Tatsache des religiösen Zweifels ist dagegen keine Instanz. Sie beweist nur, daß das Erkennen wie das Leben des

Glaubens überhaupt dem Wechsel alles Irdischen und Zeitlichen unterworfen ist. Die volle Realität ihres Begriffes erreicht die Erkenntnis des Glaubens immer erst dann, wenn der Zweifel überwunden und das sieghafte „Ich weiß, an wen ich glaube", zum Durchbruch gekommen ist. Dem Glauben eignet somit absolute Gewißheit. Der Theologie dagegen, auch der dogmatischen, immer nur relative. Auch darin dokumentiert sie ihren Charakter als Wissenschaft. Daß alle Resultate wissenschaftlicher Forschung immer nur auf relative Geltung Anspruch machen können, ist in den theologischen Verhandlungen des letzten Jahrzehnts immer aufs neue wiederholt worden. Insbesondere der relative Charakter der Historie ist so stark betont worden, daß es not tat, auch die trotzdem vorhandene Zuverlässigkeit und Sicherheit ihrer Resultate energisch geltend zu machen. Aber freilich eben die relative Zuverlässigkeit und Sicherheit; Absolutheit erreicht die Wissenschaft nicht. Auch in der Theologie wird sie nicht erreicht, nicht in der historischen und nicht in der dogmatischen. Auch sie hat an dem relativen Charakter aller Wissenschaft teil. Eine einfache Überlegung kann das jedem klar machen. Jeder Theologe, der eine dogmatische Gesamtdarstellung wagt und dabei nicht rein populäre oder didaktische Zwecke im Auge hat, tut dies, wenn er anders ernst genommen sein will, in dem Bewußtsein, die ewigen Gedanken des Evangeliums zu reinerem und vollerem Ausdruck bringen zu können als alle, die es vor ihm versucht haben. Er drückt damit der ganzen dogmatischen Arbeit der Vergangenheit den Stempel der Relativität auf. Er wird aber zugleich so billig und so bescheiden sein, den Maßstab, mit dem er andere mißt, auch an seine eigene Leistung anzulegen und anzuerkennen, daß seine, wie alle dogmatische Erkenntnis ihrem Wesen nach relativ ist.

Im Unterschied von der historischen Theologie ist die Dogmatik normative Wissenschaft. Sie beschreibt den christlichen Glauben nach seinem Inhalt, aber nicht den empirischen, wie er irgendwo in der christlichen Gemeinde vorhanden ist, sondern den wahren, wie er in der christlichen Gemeinde gelten *soll*. Darum hört sie aber nicht auf, von bloß relativer Geltung zu sein. Sie ist *Norm*wissenschaft; aber eben als Norm*wissenschaft* ist sie

relativ, nicht absolut. Die Wahrheit, welche sie darstellt, mag absolut sein; die wissenschaftliche Darstellung der Wahrheit ist unter allen Umständen relativ. Ich bin deshalb auch nicht der Meinung, daß die Dogmatik im absoluten Ton zu reden habe. Die Begründung, welche Kaftan für diese Forderung gegeben hat, scheint mir nicht zutreffend zu sein. Er glaubt ein Grundgebrechen der gegenwärtigen Dogmatik eben darin zu erkennen, daß sie es verlernt habe, im absoluten Ton zu reden. Die Verachtung, welche ihr in weiten Kreisen der Wissenschaft entgegengebracht wird, meint er eben daraus erklären zu können, daß sie ihre eigentliche Aufgabe, das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung zu vertreten und im absoluten Ton zu reden, versäumt habe. Sie könne daher gerade als Wissenschaft und um ihr Ansehen als Wissenschaft wiederzugewinnen, nichts Besseres tun, als wieder zu werden, was sie sein soll, Normwissenschaft, die einem Autoritätsprinzip folgt und dies auch in ihrem Vortrag zum Ausdruck bringt („Zur Dogmatik." Zeitschrift für Theologie und Kirche 1903, S. 116 ff.).

Zur Begründung seiner Forderung beruft sich Kaftan zunächst auf die Analogie der Ethik, die mit der Dogmatik aufs engste zusammengehört. „Beide sind normgebende Wissenschaften, die eine, indem sie vorschreibt, was wir tun, die andere, indem sie darlegt, was wir glauben sollen. Die Ethik wendet sich an ihre Jünger, nicht indem sie logisch demonstriert und induktiv begründet, sondern indem sie Zumutungen an den Willen stellt, Forderungen an den ganzen Menschen richtet. Nicht anders die Dogmatik. Sie entwickelt die Wahrheit, die der Glaube erkennt. Aber sie will und kann auch nicht durch Gründe überreden und durch Beweise Zustimmung erzwingen. Auch sie wendet sich immer zugleich an den Willen, mutet zu und fordert. Und das ist der springende Punkt. Deshalb ist sie eine normgebende Wissenschaft. Hierin hat sie ihre Eigenart. Eben dadurch muß auch Art und Weise ihres Vortrags bestimmt sein." Ich erinnere hier an die in dem früheren Aufsatze („Glaube und Dogmatik") gegebene Bestimmung der dogmatischen Aufgabe als einer „rein objektiven und verstandesmäßigen". Man ist nicht darauf gefaßt, daß eine

so bestimmte Wissenschaft sich an den Willen wendet und von ihm Unterwerfung verlangt. Kaftan selbst macht, indem er die früheren Bestimmungen über den objektiven, verstandesmäßigen Charakter aller Wissenschaft, auch der Dogmatik, wiederholt (S. 121), auf den hier auftauchenden Widerspruch aufmerksam. „Durchweg ward betont, daß die Dogmatik Normwissenschaft sei, Zumutungen an den Willen stelle und den rechten Glauben vorschreibe. Jetzt dagegen wird von ihr gesagt, was von anderen Wissenschaften gilt, daß sie mit Gründen und Beweisen operieren und dadurch objektive Resultate zu gewinnen bestrebt sein müsse. Wie reimt sich das miteinander?" Kaftan findet die Lösung darin, daß die Dogmatik den Glauben zum Objekt hat, der Glaube aber selbst ein Erkennen ist und zwar ein Erkennen, „das in eigentümlichen inneren Beziehungen steht, das nur zustande kommt, indem der Mensch Gott gehorchen lernt. Es ist dieser enge Zusammenhang mit dem persönlichen Leben, auf den es beim Glauben und bei der Glaubenserkenntnis in entscheidender Weise ankommt. Nicht geht diese Beziehung auf den Willen nebenher oder wird als ein anderes und zweites gefolgert, sondern die Vorgänge in der Willenssphäre haben für die Erkenntnis als Erkenntnis, eben für deren Zustandekommen, entscheidende Bedeutung." Dies ist vortrefflich gesagt, beweist aber doch nur, daß die Glaubenserkenntnis sich als verpflichtende Norm an den Willen wendet. Darf, was von ihr gilt, ohne weiteres auch auf die dogmatische Erkenntnis übertragen werden? Nach Kaftan scheint es so. Er fährt fort: „Indem also die Dogmatik diese Erkenntnis — immer auf Grund des Autoritätsprinzipes der Offenbarung — darlegt, muß sie fortwährend Zumutungen an den Willen stellen und hat sie normativen Charakter, weil sie den rechten Glauben vorschreibt." Ich kann meinerseits dieser Formulierung zustimmen, bezweifle aber, ob Kaftan bei seiner scharfen Trennung von Glaube und Dogmatik dazu ein Recht hat. Darf — nicht etwa der Glaube, sondern die Dogmatik „auf Grund des Autoritätsprinzips der Offenbarung" irgend etwas darlegen, wenn doch ihre Aufgabe eine „rein objektive, verstandesmäßige" sein soll? Und wenn die Dogmatik nach Kaftans eigener Anweisung dennoch

so verfährt, liegt dann darin nicht eine Bestätigung für unser schon im ersten Abschnitt gewonnenes Ergebnis, daß Kaftans Verhältnisbestimmung von Glaube und Dogmatik nicht durchführbar ist und daß in der Definition des dogmatischen Erkennens von der Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens, welche dasselbe doch auch nach Kaftan zu machen hat, und von der Autorität der Offenbarung, welche dasselbe doch auch nach ihm anzuerkennen hat, nicht abstrahiert werden kann? Eben diese Anerkennung und jene Voraussetzung rücken das dogmatische Erkennen enger mit dem Erkennen des Glaubens zusammen, als dies bei Kaftan der Fall ist, und geben uns das Recht, den normativen Charakter des letzteren auch auf das erstere zu übertragen. Darauf allein beruht es, daß die Dogmatik das ist, als was auch Kaftan sie faßt, eine Normwissenschaft, die auf willensmäßige Zustimmung rechnet.

Indem dies festgestellt wird, ist es aber sofort auch nötig, an jenen fundamentalen Unterschied der beiden Erkenntnisweisen zu erinnern, daß nämlich der Glaube absolute, die Dogmatik nur relative Gewißheit hat. Diese Erinnerung verbietet es dem Dogmatiker, den absoluten Ton anzuschlagen, den Kaftan von ihm verlangt. Gewiß, die Dogmatik ist normative Wissenschaft; aber normativ ist nicht identisch mit absolut. Eben als Wissenschaft ist sie relative, nicht absolute Norm. Dann aber ist auch der Vortragston nicht der der Absolutheit, sondern der Relativität. Ein absoluter Ton gebührt dem Propheten, nicht dem Dogmatiker. Freilich sind beide, Prophetie und Dogmatik, wie Kaftan hervorhebt, in gewissem Sinne miteinander verwandt. Aber diese Verwandtschaft betrifft den Inhalt, nicht die Form, und um diese handelt es sich, wenn vom Tone der Vortragsweise die Rede ist. Indem Kaftan von der Dogmatik einen absoluten Ton verlangt, hat er die scharfe Grenze, die gerade er zwischen dogmatischer und religiöser Erkenntnis zu ziehen sucht, verwischt. Wer hier so scharf zu scheiden unternimmt, der hätte Grund, den absoluten Ton dem Glauben vorzubehalten, in der Dogmatik aber die Sprache der Wissenschaft zu reden, der die Absolutheit fremd ist. Ich vermag deshalb nicht zu glauben, daß die von Kaftan befürwortete Haltung der

Dogmatik das geeignete Mittel wäre, sie bei den Vertretern der Wissenschaft wieder in Respekt zu setzen. Auch bezweifle ich, wenn es ihm einmal gelingen wird, seinen Vorsatz auszuführen und den absoluten Ton in seiner Dogmatik in weiterem Umfange als bisher zur Geltung bringen, ob dies dem ausgezeichneten Werk zum Vorteil gereichen wird. Ich bewundere an demselben die Einfachheit des Aufbaues, die Durchsichtigkeit der Gedankenentwicklung, die Knappheit und Präzision der Formulierungen, die Sicherheit in der Begrenzung des religiösen und theoretischen Erkennens, die daraus sich ergebende Einheit von kirchlicher und wissenschaftlicher Haltung. Nur eines ist mir bei der Lektüre entgangen: der absolute Ton der Vortragsweise. Jedenfalls müßte, wenn dieser dem Leser ungesucht sich aufdrängen soll, eine tiefgreifende Umgestaltung des Werkes stattfinden.

Der Glaube von absoluter, die Theologie von relativer Gewißheit. So hat sich es uns aus der Untersuchung ihres gegenseitigen Verhältnisses ergeben. Ein befremdliches Resultat! Die Theologie ist einst als Apologetik entstanden. Der Zusammenstoß des Glaubens mit der Welt und ihrem Wissen erzeugte das Bedürfnis eines neuen Wissens, das dem bedrohten Glauben Sicherheit und Schutz gewährte. Die Theologie leistete dem Glauben diesen Dienst. Sie übernahm die große Auseinandersetzung des Glaubens mit den Bildungsmächten der antiken Welt. Inzwischen hat sich das geistige Leben der Welt von Grund aus gewandelt. Aber jene Aufgabe der Theologie ist geblieben. Es ist nicht die einzige, die sie hat. Aber der Verpflichtung, die Glaubensgedanken der christlichen Religion zu den geistigen Strömungen der Zeit in Beziehung zu setzen, kann sie sich niemals entziehen. Das ist der Dienst, den die Kirche und der Glaube von ihr verlangt. Aber hier ergibt sich nun ein wunderliches Resultat. Der Glaube rechnet auf absolute Gewißheit, und die Theologie, an die er sich wendet, vermag nur relative Gewißheit zu erreichen. Der Glaube, scheint es, verlangt einen Dienst, der ihm nie geleistet werden kann; und die Theologie wagt sich an eine Aufgabe, welche sie niemals erfüllen kann. Wäre es nicht um den Glauben besser bestellt, wenn er dem Bunde mit der Theologie überhaupt entsagen würde?

Erweist sich nicht das Mißtrauen, mit welchem in kirchlichen und pietistischen Kreisen die ganze theologische Arbeit betrachtet wird, als nur zu wohl begründet? Begründet eben im innersten Wesen der theologischen Arbeit selbst?

Zunächst ist jedoch klar, daß die Arbeit getan werden muß ohne Rücksicht auf das, was für den Glauben dabei herauskommt. So fordert es der Glaube selbst; denn so fordert es die Wahrheit, mit welcher der Glaube unmöglich im Widerstreit liegen kann. Wollte der Glaube sich grundsätzlich gegen die geistigen Strömungen der Zeit abschließen und insbesondere der Auseinandersetzung mit dem weltlichen Wissen entsagen, so wäre die Folge nur, daß er in Kürze selbst verkümmern müßte. Ist aber dann nicht die Lage eine verzweifelte: der Glaube braucht um seiner selbst willen die Theologie, und die Theologie nimmt ihm, wovon er lebt, die absolute Gewißheit? Indessen so liegt die Sache doch nicht, daß die Theologie dem Glauben seine Gewißheit nehmen müßte. Was aus dem Wesen der Theologie als Wissenschaft sich ergibt, ist nur dies, daß sie selbst jene Gewißheit niemals erreicht. Daraus folgt aber nicht, daß der Glaube selbst seine Art aufgeben soll. Vielmehr indem die Theologie den verschiedenen Gewißheitsgrad der religiösen und theologischen Erkenntnis als im Wesen beider begründet aufzeigt, gibt sie dem Glauben gerade das Recht, an seiner Art festzuhalten. Freilich die erkenntniskritische Untersuchung, welche dem Glauben dieses Recht zuspricht, ist selbst wieder wissenschaftlicher Art und insofern von relativer Geltung. Aber diese Erwägung, welche im regressus in infinitum fortgesetzt werden könnte, braucht den Glauben nicht irre zu machen. Denn jenes Recht, das ihm die theologische Erkenntniskritik einräumt, schöpft er ebenso und zuerst aus sich selbst.

Aber auf diesem Punkte erhebt sich sofort eine neue Schwierigkeit. Der Dogmatiker, welcher eine Darstellung der christlichen Weltanschauung unternimmt, soll in seinem persönlichen Bewußtsein beides vereinigen: das religiöse und das dogmatische Erkennen. Genauer: er soll dieselbe Erkenntnis als eine religiöse und als eine dogmatische besitzen. Daraus ergibt sich ein sehr

kompliziertes Verhältnis. Auch Kaftan hebt dies hervor, wenn auch bei seiner Art, das Verhältnis beider Größen zu bestimmen, die Sachlage sich etwas anders gestaltet. „Es ist ein doppeltes, verschiedenartiges Erkennen, in dem der Dogmatiker sich bewegt, ein objektiv wissenschaftliches, sofern es sich um die richtige Ableitung der einzelnen Sätze aus dem Prinzip handelt, ein persönlich bedingtes religiöses, sofern er diese einzelnen Sätze in der ihnen eigenen Beziehung auf ihre innere Wurzel nachempfindet und gestaltet. Nicht wechselt er zwischen beiden ab, sondern beides ist immer da, wenn auch je und je das eine oder andere überwiegt. Daß er beides richtig miteinander verbinde, daß ist seine Kunst, von deren sachgemäßer Ausübung das Gelingen abhängt." Man sieht hieraus, daß Kaftans Augenmerk hauptsächlich nach der wissenschaftlichen Seite hin gerichtet ist. Er fragt, wie das wissenschaftliche Verfahren des Dogmatikers unter Voraussetzung der beiden Erkenntnisweisen sich gestaltet. Es wird aber notwendig sein, auch die umgekehrte Frage aufzuwerfen, wie das religiöse Bewußtsein des Dogmatikers unter der genannten Voraussetzung sich gestaltet und wie es neben dem wissenschaftlichen sich behauptet. Und diese Frage wird um so dringender, wenn derjenige Unterschied beider Erkenntnisweisen in Betracht gezogen wird, den wir zuletzt konstatiert haben. Hier ergibt sich die sonderbare Konsequenz, daß dieselbe Persönlichkeit dieselbe Erkenntnis in doppeltem Gewißheitsgrade besitzen soll. Als Christen soll sie ihr absolut, als Dogmatiker relativ gewiß sein. Hört dabei nicht zuletzt die Einheit des persönlichen Lebens auf?

Hier ist nun zunächst dem bisher zugestandenen Satze, daß die Glaubenserkenntnis von absoluter Gewißheit sei, eine Einschränkung hinzuzufügen. Er gilt nämlich, um diese vorläufige Formulierung vorauszuschicken, für die Glaubenserkenntnis nur, sofern sie Glaubenserkenntnis, nicht aber ebenso unbeschränkt, auch sofern sie Glaubenserkenntnis ist. Der Glaube, haben wir gesehen, schließt immer ein Erkennen in sich. Aber eben das Erkenntnismäßige an ihm ist wechselnd, wandelbar, relativ. Dagegen dasjenige, was an ihm Glaube = Vertrauen ist, das Persönliche, ist von bleibender Geltung, absolut. In concreto lassen

sich beide Momente nie reinlich scheiden. Der Glaube ist immer ein einheitlicher, untrennbarer Akt, und zwar haftet der Glaube als Vertrauen durchaus an der Glaubenserkenntnis. Streicht man diese, so ist auch jenes gegenstandslos, absurd. Genauer ist jedoch zu sagen: das Vertrauen haftet am Erkenntnis**gegenstand**; es haftet an der Wirklichkeit, die in der Erkenntnis sich reflektiert. Nun kann aber die überirdische Wirklichkeit im irdischen Erkennen immer nur unvollkommen sich reflektieren, und so versteht es sich, daß der Glaube als Vertrauen absolut ist, und doch als Erkennen relativ, so relativ, wie alle irdische Erkenntnis überirdischer Wirklichkeiten notwendig sein muß. Daß Gott die Liebe ist, steht dem Glauben mit absoluter Gewißheit fest. Aber die Vorstellung der psychischen Funktionen, in denen die göttliche Liebe verläuft, ist nicht von derselben absoluten Geltung. Ohne daß in concreto die Grenzen gezogen werden könnten, wo das Persönliche aufhört und das Erkenntnismäßige anfängt, ist doch in abstracto diese Unterscheidung zu vollziehen. Der naive Gläubige, der zu abstraktem Denken nicht erzogen ist, wird immer auch die erkenntnismäßigen Bestandteile seines Glaubens verabsolutieren. In Wirklichkeit gilt die Glaubensgewißheit nur dem Gegenstande, nicht aber seinem erkenntnismäßigen Reflex.

Wenn also schon in der einfachen Glaubenserkenntnis zwei verschiedenartige Elemente beschlossen sind, ein absolutes und ein relatives, so kann es nicht mehr befremden, wenn in der theologischen Erkenntnis dieselbe Erscheinung in verstärktem Maße wiederkehrt. Auch jene Eigentümlichkeit schon der einfachen Glaubenserkenntnis kommt doch erst auf der Stufe theologischer Reflexion zu klarem Bewußtsein. Eben die Fähigkeit wissenschaftlicher Abstraktion wird es aber auch dem Theologen ermöglichen, beides in seinem persönlichen Bewußtsein zu vereinigen. Es sind vor allem zwei Gedanken, die ihn dabei leiten werden. Einmal die Erwägung, daß die Betrachtung ein und desselben Objektes von verschiedenen Gesichtspunkten aus ein notwendiges Abstraktionsverfahren darstellt, das überall in der Wissenschaft geübt wird. Sodann die Überzeugung, daß die ganze Technik des Wissens doch nur Mittel für den übergeordneten Zweck der lebendigen Persön-

lichkeit ist. In dieser teleologischen Betrachtung ist die Einheit des persönlichen Lebens gewahrt.

Von hier aus ist es möglich, auch über das unerschöpfliche Thema moderner Theologie „Wissenschaft und Absolutheit“ ein Urteil zu versuchen. Nicht die Frage der „Absolutheit des Christentums“ soll in der Kürze entschieden, sondern nur ihre Möglichkeit im Vergleiche mit dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie erörtert werden. „Absolutheit gibt es vor dem Forum der Wissenschaft, wie sie heute ist, nun einmal nicht“, schreibt Rade in seiner Besprechung von Reischles Schrift „Theologie und Religionsgeschichte“ („Christliche Welt“ 1904, S. 426). Zur Begründung jenes Satzes fügt er hinzu: „Die Wissenschaft ist, wie das Wissen, ihrer Natur nach relativ“. Es will mir aber scheinen, daß dieser Satz nicht begründe, was er begründen soll. Daraus, daß die Wissenschaft relativ ist, folgt doch nur, daß sie keine absoluten Urteile, nicht aber, daß sie keine Urteile über das Absolute fällen darf. Das beides ist keineswegs identisch. Absolute Urteile wären Urteile, die sowohl ihrem Inhalte als ihrer Formulierung nach von unbedingter, ewiger Geltung wären. Solche Urteile kennt die Wissenschaft nicht. Aber warum soll sie nicht über absolute Werte Urteile wagen, Urteile natürlich von relativer Gültigkeit, aber doch Urteile über das Absolute? Oder wäre dies in sich ein Widerspruch: relative Urteile über das Absolute? Ich meine nicht; vielmehr scheint mir dies die notwendige Situation endlicher Wesen zu sein, denen die Idee absoluter Werte aufgegangen ist, daß ihre Erkenntnis des Unbedingten, Absoluten eine bedingte, relative ist. Ich erinnere an eine Analogie aus der philosophischen Ethik. Kants Exposition des Sittengesetzes ist eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges. Natürlich ist sie eben als wissenschaftliche relativ. Aber diese Einräumung hebt die absolute Geltung des Sittengesetzes keineswegs auf. Wenn mir auch Kants wissenschaftliche Begründung unzureichend erschiene oder zweifelhaft würde, so würde ich mich damit von der absoluten Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes nicht entbunden erachten. Auch hier haben wir also, was man konsequenterweise auch der Theologie nicht verwehren darf: eine relative Erkenntnis eines absoluten Wertes.

Wenn übrigens Rade das Absolute vom Forum der Wissenschaft ausschließen will, so schwebt ihm dabei ein Begriff von Wissenschaft vor, der damit, daß sie relativ genannt wird, noch nicht erschöpfend bezeichnet ist. „Das Absolute hat seine Stelle im persönlichen Leben des Subjekts, in seinem von der Wissenschaft unbeirrten persönlichen Vorstellen, Empfinden, Urteilen und Verhalten. Das Absolute ist da für den Willensentschluß, der wählen will und wählen muß. Das Absolute ist da für den Glauben." Hiernach erscheint die Wissenschaft jedenfalls als eine Größe, in der persönliche Entscheidungen keine Rolle spielen. Sie bildet ja eben den Gegensatz zum persönlichen Leben. Der hier vorschwebende Wissenschaftsbegriff ist etwa derjenige, den D. Ritschl in seinen letzten Kundgebungen vertritt. Zu ihm will es freilich wieder nicht stimmen, wenn es kurz zuvor von der Wissenschaft heißt: „Entwickelungsgrade, Wertstufen, das ist alles, was sie anerkennen kann." Denn jene unpersönliche Wissenschaft kann nicht einmal das. Eine solche Wertbeurteilung der Religionen setzt, auch wenn von der Absolutheitsfrage völlig abgesehen wird, selbst schon persönliche Entscheidungen voraus. Denn so liegt die Sache nicht, daß man sagen könnte: alle übrigen Wertbeurteilungen sind Sache der unpersönlichen Wissenschaft; nur das Urteil auf Absolutheit ist persönlicher Glaube. Vielmehr sind auch jene schon persönlich bedingt. Auch Tröltsch urteilt von der Wertvergleichung der Religionen und der aus ihr resultierenden Anerkennung der christlichen nicht etwa als der absoluten, sondern nur als der höchsten: „Eine solche Überzeugung bleibt im letzten Grunde ein Bekenntnis" („Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", S. 73). Jedenfalls liegt die Sache so einfach nicht, daß sie mit einigen Sätzen in einer Bücherbesprechung erledigt werden könnte. Dies gilt auch von den Schlußsätzen, in denen die Anwendung auf ein konkretes Beispiel aus dem Missionsleben gemacht wird. „Den wirklichen Missionsberuf schöpft der Missionar von Rechts wegen daraus, daß ihm persönlich das Christentum der Gegenstand seines absoluten Interesses ist, daß er nichts anderes mag, als dafür leben und sterben. Die Wissenschaft sagt: so ist es beim buddhistischen Missionar auch! und der Re-

lativismus triumphiert." Aber das wäre doch ein gar zu rascher und gar zu leichter Triumph, an dem die Wissenschaft selbst keine Freude haben könnte. Gerade sie wird sich sagen, daß die angeführten Tatsachen für oder gegen die Absolutheit der einen oder anderen Religion gar nichts beweisen. Das wird sie selbst dann, wenn sie die Absolutheitsfrage von ihrem Forum ausscheidet. Sie wird es um so mehr, wenn sie innerhalb des Geltungswerts einer bestimmten Religion Stellung nimmt und dann nicht umhin kann, die Absolutheitsansprüche der verschiedenen Religionen zu prüfen, zu bejahen oder zu verneinen. Freilich sind dabei zuletzt persönliche Entscheidungen ausschlaggebend. Aber das ist in allen Geisteswissenschaften so, zumal in denen, welche sich mit den höchsten Lebensgebieten beschäftigen. Die Theologie hört darum nicht auf, Wissenschaft zu sein, wenn sie diesen Tatbestand ausspricht. Vielmehr entspricht sie nur der Forderung wissenschaftlicher Methode, wenn sie die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, bewußt und klar herausstellt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Erklärung der Schriftstellen Exod. 3, 21. 22; 11, 2; 12, 35. 36.

Von

P. a. D. Jaspis zu Greifswald.

Obige drei Stellen [1]), wesentlich gleichen Inhalts, erzählen den Auftrag an Moses 3, 21 f. und 11, 2, daß die Israeliten und Israelitinnen sich von den Ägyptern und Ägypterinnen goldene und silberne Gefäße, sowie Kleider sollen geben lassen, um dieselben „den Ägyptern zu entwenden“, sowie 12, 35. 36 die Ausführung dieses Auftrages.

Wir gehen auf die Geschichte der Exegese dieser Stellen, der es unseres Wissens an philologisch genauer Behandlung überhaupt gar sehr gefehlt und die die wunderlichsten Deutungen gezeitigt hat, nicht näher ein. Es ist nämlich weder von Unterschlagung, noch Diebstahl oder Raub die Rede, noch ist im Text ein irgend haltbarer Anlaß gegeben, das Fordern der Geräte als ein Borgen, das Hergeben derselben als ein Leihen zu betrachten. Entscheidend gegen ein bloßes Borgen und Leihen spricht der Zusatz des נצל 3, 22 und 12, 36. Verstehe man dieses Wort einstweilen, wie

1) Der Leser wird gebeten, den Grundtext, und nicht etwa bloß die lutherische Übersetzung, nachzusehen.

man will, so wird so viel doch übrigbleiben, daß dasselbe die Bedeutung in sich schließe, die Ägypter haben die empfangenen Geräte *nicht behalten*, die Israeliten dieselben behalten sollen. Wenn man also gesagt hat, bei diesem Borgen sei das Wiedergeben der entliehenen Gegenstände beabsichtigt, aber durch die folgenden Ereignisse unmöglich gemacht worden, so ist dies geradezu dem Texte entgegen.

Auf der anderen Seite spricht שאל noch weit entschiedener als gegen das Borgen und Leihen, sowohl im Kal als Hiphil auf das bestimmteste gegen jede Andeutung einer Gewalttat. Wenn שאל bitten bedeutet, so das Hiphil auf eine Bitte hin geben. Was aber נצל betrifft, so heißt es exemit, exuit, detraxit, und ist ohne Frage vorzugsweise von dem Ausziehen der Kleidungsstücke, dem Ablegen des Schmuckes Hos. 2, 9; Exod. 33, 6, auch von dem Ausziehen der Gewänder (der Rüstung) der im Kampfe Gefallenen durch die Sieger 2 Chron. 20, 25 gebraucht worden, spoliare. Das „entwenden" würde richtiger durch „entziehen, entfernen" wiedergegeben. Der Sinn der Stelle würde also der sein, daß die Israeliten von den Ägyptern goldene und silberne Geräte und Kleider *erbeten* oder dieselben ihnen *abgefordert*, die Ägypter sie ihnen auf ihr Bitten oder Fordern *hier gegeben* haben (wodurch alle und jede Gewalthandlung ausdrücklich und unbedingt ausgeschlossen wird) und daß diese Gegenstände nunmehr aus dem Besitz der Ägypter seien entfernt, denselben entzogen, die Ägypter ihrer Gewänder und ihres Schmuckes seien entkleidet worden.

Sehen wir uns nun diese Gegenstände selbst näher an: es sind goldene und silberne Geräte und Gewänder. Genau dieselben Gegenstände mit denselben Worten werden erwähnt Gen. 24, 53; 1 Kön. 10, 25 und 2 Kön. 5, 5. In jedem dieser drei Fälle sind diese Dinge Ehrengeschenke, im ersten Falle für Rebekka, im zweiten für Salomo, im dritten für Elisa. Ebenso sind überall in den ältesten Zeiten Gold, Silber und Gewänder Ehrengeschenke, im griechischen Altertum spezifisch *Gastgeschenke*, von dem Beherbergenden dem Beherbergten bei dessen Abschied gewährt, und es war dies eine unverbrüchliche Sitte, durch welche der Gast

geehrt, d. h. als ein Gleicher an Würde mit dem Wirt, im Gegensatze gegen die Diener der im Kampfe Überwundenen und Gefangenen bezeichnet wurde (vgl. Homers Gesänge). Nehmen wir dazu, daß in allen drei Stellen steht, Jahwe habe dem Volke חן, d. i. Zuneigung vor den Augen der Ägypter gegeben, das Volk zu einem Gegenstande des Wohlwollens der Ägypter gemacht, daß ferner das Hiphil von שאל schenken bedeutet, so dürfte es für bewiesen gelten müssen, daß die goldenen und silbernen Geräte und die Kleider, welche von den Ägyptern an die Israeliten übergingen, Geschenke und zwar Ehrengaben an Abziehende, mithin die in der ganzen alten Welt üblichen Gastgeschenke gewesen seien. Die Israeliten waren in Ägypten Gäste, nicht Knechte, nicht Kriegsgefangene, und forderten und erlangten bei ihrem Abzuge die Anerkennung dieser ihrer Qualität als Gäste des ägyptischen Volkes.

Es wird also bei dem bleiben müssen, was schon Josephus (Antiq. 2, 14, 6) gesehen und ausgesprochen hat: „δώροις τε τοὺς Ἑβραίους ἐτίμων“; dies drückt genau den Sinn aus, welchen wir im vorstehenden aus dem Texte eruiert haben.

2.

Der neutestamentliche Weheruf über Jerusalem.
(Luk. 13, 34—35 = Matth. 23, 37—39.)

Von

Margarete Plath in Berlin.

Daß der Weheruf über die Prophetenmörderin weder im Zusammenhang des Lukas, wo Jesus erst auf der Reise nach Jerusalem ist, noch in dem des Matthäus, wo er erst wenige Tage in Jerusalem weilt, als authentisches Wort Jesu zu begreifen ist,

hat schon Strauß betont („Leben Jesu“, Volksausg. I, S. 127). Auf die Sinnlosigkeit des Schlußwortes im Lukaszusammenhang („Ihr — Jerusalemiten — werdet mich gewiß nicht sehen ...“) weist Pfleiderer hin („Urchrist.“ [2] I, S. 444). Merx betont, daß auch im Matthäuszusammenhang Jesus vor der Kreuzigung nicht sagen kann: „Ihr werdet mich nicht wiedersehen.“ Wer auf einem Wort Jesu besteht, „muß zum mindesten eine Alterierung voraussetzen“ („Die vier kanon. Evang.“ II, 1, S. 336). Man könnte sagen, daß Wellhausen („Matthäus“ 1904, S. 121 f.) es mit der Annahme einer solchen Alterierung versucht habe, wenn er auf die Frage nach der Urform des Wortes im Munde des geschichtlichen Jesus überhaupt einginge. Nach ihm trägt das von dem Evangelisten als ein Ausspruch Jesu gegebene Wort stofflich die Kennzeichen der Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems. — Auf eine restlose Erklärung des Wortes muß bei einer solchen Verschiebung der Zeitlage um ein Menschenalter von vornherein verzichtet werden. Wie kann der gen Himmel gefahrene Jesus, der sich doch höchstens noch einigen Gläubigen im Gesicht oder im Traum offenbarte, zu den Jerusalemiten sagen, daß sie ihn nicht mehr sehen werden? Die Erklärung Wellhausens, das „wie oft habe ich eure Kinder sammeln wollen“ bedeute, daß Jesus durch seine Apostel immer wieder Versuche gemacht habe, die Juden in seiner Gemeinde zu sammeln, ist eine starke Abschwächung, auf die niemand kommen würde, der das Wort selbst unbefangen auf sich wirken läßt.

So erscheint die von Strauß, Pfleiderer, Merx vertretene Ansicht, daß das Wort ein Zitat ist, immer noch am annehmbarsten.

Wer aber ist das Ich dieses Zitats? Strauß, Pfleiderer, Merx vermuten es in der „Weisheit Gottes“. Matth. 23, 37—39 stehe in engem Zusammenhang mit V. 34—36. Diese Verse finden sich mit einigen Abweichungen auch bei Lukas und werden dort der Weisheit Gottes in den Mund gelegt. Die Stelle stamme wohl aus einer Schrift, die die Weisheit Gottes redend einführte, vielleicht sogar diesen Titel trug (vgl. Holtzmann, Handkommentar S. 254).

Dagegen ist einzuwenden, daß gerade Lukas den Weheruf (13, 34—35) von dem Ausspruch der Weisheit Gottes (11, 49—51) trennt. — Ferner bilden die bei Matthäus zusammengestellten Aussprüche trotz inhaltlicher Berührungspunkte keine organische Einheit. V. 37—39 ist nicht sowohl die Fortsetzung von V. 34—36 als vielmehr eine Art Parallele. Die Gliederung beider Stellen ist die gleiche: der Anklage folgt die Drohung. Das erste Wort hat einen deutlichen Schluß in der mit dem nachdrücklichen: „Wahrlich, ich sage euch" eingeleiteten Wiederholung und Verstärkung von 35[a] (vgl. ähnliche Abschlüsse Tobit 5, 21 u. 22; 7, 10 und 11[a]; 7, 16[b]; 10, 4 u. 7). Im zweiten Wort erscheint die Anrufung: „Jerusalem, Jerusalem" als ein ebenso deutlicher Anfang. Der erste Ausspruch wirkt seiner sprachlichen Form nach als Prosa, der zweite läßt auch in der griechischen Fassung die charakteristischen Merkmale hebräischer Poesie durchschimmern, und dieser äußeren poetischen Form entspricht die innere. Zorniger Eifer spricht aus dem ersten Wort; aus dem zweiten hören wir noch deutlicher den tiefen Schmerz des Anklägers, der drohen muß, wo er segnen möchte. V. 37—39 gehört also nicht notwendig zu V. 34—36, sondern ist an sich als organische Einheit zu begreifen und hat als solche ja auch bei Lukas sowohl wie im christlichen Bewußtsein gelebt. — Endlich verhilft die Annahme, daß die Weisheit Gottes das redende Ich sei, nicht zu einer in jeder Beziehung befriedigenden Erklärung. Es ist auffällig, daß sie, die in dem anderen Spruche nicht selbst handelnd in die Geschicke auf Erden eingreift, sondern aus ihrer göttlichen Verborgenheit ihre Boten aussendet und nur durch ihre Stimme sich offenbart, hier wie jemand spricht, der lebendig als Mensch unter Menschen wandelt, mit dessen Würde es sich verträgt, daß seine Werbungen unbeachtet verhallen, der heute den Jerusalemiten sichtbar, morgen vergebens von ihnen gesucht wird, dem sie einst aber wieder grüßend entgegengehen dürfen. Wenn auch in alter Zeit die Weisheit nicht als reine Abstraktion gedacht worden ist, so haben wir doch keine Analogien zu einer so persönlichen Auffassung. Ehe wir aber zu der Erklärung greifen, daß wir hier eine hervorragende dichterische Erfassung einer

allegorischen Gestalt haben, dürfte die Frage geboten sein, ob es nicht einfacher und näherliegend wäre, einen lebendigen Menschen als Sprecher zu denken: gibt es doch wenig Worte, die in so hohem Maße wie das unsere den Eindruck hervorrufen, daß sie aus persönlichstem Erleben und Empfinden heraus gesprochen sind.

Wir vergegenwärtigen uns nochmals den Wortlaut von Luk. 13, 34 f. und fragen: Wer spricht so? Die Propheten, vor allem Jeremias, der alte Weherufer über Jerusalem, in dessen Worten häufig wie in unserem neben dem Zorn der tiefe Schmerz zum Ausdruck kommt (vgl. Jer. 13, 15—17; auch 8, 19 ff.; 23, 9 ff.).

Es soll nicht behauptet werden, daß unser Weheruf ein im Kanon nicht erhaltenes altes Jeremiaswort sei. Aber die Möglichkeit dürfte kaum bestritten werden, daß sich ein solches Wort auch außerhalb des Kanons, aus dem es zufällig verloren sein könnte, erhalten hätte (vgl. die Sammlung im Neuen Testament nicht überlieferter Herrenworte bei Preuschen, „Antilegomena"). Einen uns sonst unbekannten Weheruf Nahums über Ninive erwähnt der sinaitische Tobit (14, 4). Baruch 6, wenn auch sicher unecht, zeigt doch, daß man auch außerkanonische Stücke als prophetische Überlieferung anerkannte. So darf man versuchen, den Ausspruch als das Wort eines älteren Propheten zu erklären.

Es wäre der Abschiedsgruß des scheidenden Propheten an die verblendete Stadt. Über ihre Sünde war Jahwes Zorn entbrannt. Da sandte er den Propheten, sie zu strafen und ihr sein Gericht zu verkündigen. Ihm hatte Jahwe die Augen geöffnet, daß er die drohende Gefahr sah. Tag um Tag mahnt der Prophet die törichten Sorglosen — umsonst! Sie mögen den unbequemen Mahner einen Lügenpropheten gescholten, Steine gegen ihn aufgehoben haben — da verläßt er die Stadt: nicht aus Furcht oder Unmut, sondern weil Jahwe es befiehlt. Bisher hat des göttlichen Boten Gegenwart die Stadt vor dem Verderben bewahrt — jetzt soll es hereinbrechen. Das Haus, die Stadt der Sorglosen wird dem Unheil preisgegeben [1]). Ja, der Prophet

1) Vgl. Merx I, 147: Lukas: euer Haus ist verlassen, dazu bei Matthäus S. 49 die Erklärung: von mir aufgegeben. — Anders Wellhausen:

sieht das Geschick der Stadt schon vollendet, wie Jesaja schon während der Belagerung das Spottlied Jerusalems über Sanherib singt (2 Kön. 19, 21 ff.). — Ist die Stadt verwüstet, so kommt vielleicht die Zeit, wo die Übriggebliebenen beschämt die Torheit ihres Unglaubens einsehen, und naht der Prophet ihrer Stadt — etwa um nach Prophetenweise die Gebeugten aufzurichten —, so werden sie ihm demütig entgegengehen und ihn willkommen heißen mit dem Gruß: „Gesegnet sei, der da kommt, im Namen des Herrn.“ [1]) — Das so verstandene Wort könnte Jeremias sehr wohl gesprochen haben — aber nicht er allein: es ist das typische Prophetenerlebnis, das hier geschildert wird.

Der Stil des in sich geschlossenen Stückes stimmt mit alten Prophetenreden überein. In der Anklage folgen auf die kraftvoll einsetzende Anrufung zwei Bilder in je zwei parallel gebauten Zeilen: das grausige Bild von der Stadt, dem Riesenweibe, das Männer mordet, Jahwes Gesandte, seine Retter, und das rührende von dem Propheten, der der Henne [2]) gleich die Bedrohten sammeln und mit dem eigenen Leibe decken möchte. Aus der einen bildlosen, gleichsam abgebrochenen Schlußzeile spricht schmerzlichste Ohnmacht. Bei der Drohung beherrscht das Grausen die ersten Zeilen. Die letzten lassen einen Hoffnungsstrahl aufleuchten, so daß das harte Drohwort versöhnlich ausklingt.

---

euer Haus wird liegen gelassen (Lukas S. 75) und: euer Haus soll euch wüste liegen gelassen werden (Matth. S. 116 u. 121): „Die Stadt wird nicht etwa erst verwüstet werden, sondern ist bereits verwüstet und soll in Trümmern liegen bleiben“ — wonach er eigentlich das Wort inhaltlich der Zeit kurz nach, nicht vor der Zerstörung Jerusalems zuweisen müßte.

1) Zur Interpunktion vergleiche die Parallelstelle Ps. 118, 26. Dort ist der Vers Gruß der Priester an die in den Tempel einziehende Festgemeinde, hat also keine messianische Bedeutung. Wohl älter, als der für nachexilisch geltende Psalm, mag der liturgische Segenswunsch die feierliche Form des im täglichen Leben üblichen Bewillkommnungsgrußes sein (vgl. Gen. 24, 31).

2) Ὄρνις = Vogelweibchen. Der hebräische Urtext könnte einen bestimmten Vogel (Wachtel, Rebhuhn) genannt haben, aus dem erst im Griechischen das allgemeinere ὄρνις wurde. Das Bild, von Jahwe Jes. 31, 5; Ps. 36, 8; Deut. 32, 11 gebraucht, verlangt nicht notwendig ein weibliches Subjekt (gegen Merx II, 1, S. 336).

Das Stück kann dichterische Gestaltung einer tatsächlich in Jerusalem gehaltenen Bußpredigt sein oder künstlerischer Ausdruck der Stimmung des einsamen Propheten, der scheidend noch einmal auf die Stadt zurückblickt (vgl. als Gegenstück Luk. 19, 41—44). Bei einer Bußpredigt könnte man die Erwähnung der ursprünglichen Schuld der Jerusalemiten gegen Jahwe vermissen, um derentwillen er den Propheten sandte — denn als Strafe für eine solche wird das Verhängnis zu denken sein, nicht wie in Matth. 23, 34—36 nur als Strafe für die Mißachtung des Propheten —, aber da der Prophet schon so oft geredet, erscheint die Wiederholung hier nicht notwendig. — Das Wort mag sich erst in mündlicher, später in schriftlicher Tradition erhalten haben; es mag in der „Weisheit Gottes" gestanden haben, ihr in den Mund gelegt sein. In Jerusalem bleibt es besonders lebendig. Jesus braucht es Luk. 13 als Beleg, daß kein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme: dort entscheidet sich in nachdeuteronomischer Zeit das Schicksal der Propheten. Das Wort selbst betont nicht, daß Jerusalem die einzige Prophetenmörderin sei, kann also älter als Josias sein. Für Jesu Zweck genügt V. 34[a] — vielleicht hat erst die schriftliche Tradition des Neuen Testamentes das allgemein bekannte Wort ergänzt. Die Übereinstimmung des Schlußverses mit dem im späteren Judentum messianisch gedeuteten Ps. 118 mag dem Wort einen messianischen Klang gegeben haben (vgl. die Begrüßung Jesu Matth. 21, 9ff., wo freilich zu beachten ist, daß er V. 11 nicht als Messias, sondern als Prophet bezeichnet wird). Matth. 11, 3 (= Luk. 7, 19) erscheint der Ausdruck: „der da kommt" geradezu als Geheimname des Messias. Die evangelische Überlieferung sieht in Jesus den Messias. So ist es verständlich, daß Matthäus und mit ihm gewiß weite Kreise der altchristlichen Gemeinde die großen Züge des Lebens und Wesens Jesu in diesem Wort wiedergefunden und es ihm in den Mund gelegt haben.

3.

Noch einmal „Sakrament und Symbol im Urchristentum“.

Eine Berichtigung

von

Privatdozent Lic. **W. Heitmüller** in Göttingen.

In seiner Abhandlung „Sakrament und Symbol im Urchristentum“, im 1. Heft dieses Jahrgangs, S. 1 ff., hat sich Professor E. von Dobschütz vor allem gegen meine Schrift „Taufe und Abendmahl bei Paulus“ gewandt. Ich bin ihm dankbar, daß er damit in die Diskussion eingetreten ist, die ich mit meiner Schrift anregen wollte. Auf seine Ausführungen gegen die von mir tatsächlich ausgesprochenen Ansichten werde ich, soweit ich dieselben für beachtenswert halte, an anderer Stelle einzugehen Gelegenheit nehmen. Im Interesse der Leser dieser Zeitschrift, soweit sie meine Schrift nicht gelesen haben, dürfte es indes liegen, wenn ich an dieser Stelle wenigstens verhindere, daß sich das Bild, das E. von Dobschütz von meiner Ansicht entworfen hat, bei ihnen festsetzt. Denn dies Bild ist an wichtigen Punkten schief, zum Teil falsch gezeichnet.

1) Nach von Dobschütz, S. 9, muß der Leser annehmen, daß ich dem Paulus bezw. dem Urchristentum eine „durch und durch sakramentale Anschauungsweise“ zugeschrieben habe. Der ganze Tenor meiner Schrift protestiert gegen diese Unterstellung. Zum Überfluß habe ich an drei Stellen (S. 17. 23. 36 und 37) — für eine Schrift von sechsundfünfzig Seiten wahrlich oft genug — und mit aller Energie und Deutlichkeit erklärt, daß aller Nachdruck und alles Interesse bei Paulus auf der rein geistigen, ethisch persönlichen Erfassung des religiösen Verhältnisses ruhen. Jedes Mißverständnis nach dieser Richtung mußte damit ausgeschlossen sein [1]).

---

1) Wie das andere Kritiken, z. B. die von Schmiedel im „Literarischen Zentralblatt“ 1904, Nr. 42, die mir gerade in die Hand fällt, beweisen.

2) Nach S. 1 habe ich, bezw. die „religionsgeschichtliche“ Exegese (vgl. die Anm. 1 auf S. 1), behauptet, daß die urchristliche Schätzung der Sakramente „durch und durch katholisch“ sei; S. 8. 21 gar im „späteren katholischen“ Sinn. Nicht an einer Stelle meiner Schrift habe ich den Ausdruck „katholisch“ gewählt, mit voller Absicht nicht. Denn was ich dem Apostel Paulus als seine Anschauung von Taufe und Abendmahl zuschreibe, ist nicht die katholische Anschauung, am allerwenigsten die spätere katholische Anschauung. Die Keime der katholischen Sakramentslehre sind in der paulinischen Vorstellung allerdings vorhanden, das sollte klar werden: aber meine Darstellung läßt die paulinische Anschauung nicht als „durch und durch katholisch“ erscheinen. — Soweit ich weiß, ist die Geschichte doch die Wissenschaft der Nuancen.

3) Nach von Dobschütz, vgl. S. 7. 21 (40. 34), habe ich von magisch-sakramentaler Wertung geredet. Wiederum nicht an einer Stelle meiner Schrift habe ich den Begriff „magisch“ gebraucht, wieder mit voller Absicht nicht. Selbst nicht bei der Erwähnung der verführerischen Stelle 1 Kor. 15, 29. Ich habe nur von sakramentaler Wertung gesprochen, wie von Dobschütz das ja selbst bei der Taufe tut, vgl. z. B. S. 21. Meine Schrift ist es also nicht, die von Dobschütz berechtigt, von magisch-sakramental zu reden.

4) Dazu berechtigt auch nicht meine viel inkriminierte Behauptung, Taufe und Abendmahl seien für Paulus Handlungen, die ex opere operato wirken. Was heißt denn ex opere operato? Ich weiß und wußte sehr wohl, daß die vulgäre protestantische Polemik diesen zur katholischen Sakramentslehre gehörenden scholastischen Terminus gemeiniglich so versteht und verwertet, daß damit die Vorstellung einer magischen Wirkungsweise der Sakramente gegeben sei. Aber diese Tatsache kann es meines Erachtens mir noch nicht zur Pflicht machen, den Terminus geradeso, d. h. aber schief oder unrichtig, zu gebrauchen; keinesfalls nimmt sie mir das Recht, ihn so zu gebrauchen, wie er gemeint ist. Die Formel — es bedarf ja kaum der Bemerkung — ist zu verstehen im Gegensatz zu der anderen ex opere operantis (bezw.

operante) und soll in erster Linie besagen, daß die Wirkung der Sakramente nicht bedingt ist durch die subjektive Verfassung des Empfängers oder Spenders, sondern daß das Sakrament davon abgesehen Träger und Werkzeug der göttlichen Gnade ist. Die Abhängigkeit des Wertes des Sakramentes vom Glauben wird ausgeschlossen. Keineswegs aber will die katholische Lehre durch den Ausdruck auf die Forderung subjektiver Disposition des Empfängers verzichten, wenn ja freilich auch diese Disposition vielfach recht stark reduziert wird [1]). Der Begriff und der Vorwurf der Magie ist in diesem scholastischen Terminus jedenfalls nicht enthalten und mit ihm gerechtfertigt. In seiner eigentlichen Bedeutung habe ich nun den Terminus verwertet. Ich wollte durch ihn — seiner Bedeutung gemäß — kurz zum Ausdruck bringen, daß für Paulus Taufe und Abendmahl wirklich sakramentale Handlungen sind, daß ihre Wirkungskraft nicht erst durch den Glauben bedingt und bewirkt werde, — nichts anderes im Grunde, als was die spätere orthodox-lutherische Lehre auch von den Sakramenten behauptet. Der Zusammenhang der betreffenden Stellen in meiner Schrift stellt zudem diesen Sinn ganz klar. Von magischer Wirkungsweise — im herkömmlichen Sinne — ist damit nichts behauptet. — Und auch das ist nicht durch den Gebrauch dieses Begriffs von mir ausgeschlossen worden, was von Dobschütz gegen mich anführt: daß nach Paulus Gott in diesen Handlungen wirke. Wenn die katholische Lehre mit dem Ausdruck ex opere operato behauptet, die Sakramente selbst wirken die Gnade, so denkt sie gar nicht daran auszuschließen, daß Gott die causa principalis ist.

Demnach würde der Ausdruck ex opere operato, auch wenn ich ihn ohne jeden Zusatz gebraucht hätte, wenn man ihn nur bedeuten läßt, was er bedeutet, nicht zu der Behauptung berechtigen, daß ich dem Paulus eine magisch-sakramentale Auffassung zuschreibe. Nun habe ich aber zum Überfluß mit Rücksicht auf den gängigen schiefen Gebrauch des Ausdrucks, um jedes Mißverständnis auszuschließen, an der ersten Stelle, wo ich die Wendung

---

1) Ich verweise der Kürze halber einfach auf Loofs, Dogmengeschichte § 66, 3, und Loofs, Symbolik § 54, 2.

gebrauche, ausdrücklich hinzugefügt: „im eigentlich katholischen Sinne", S. 15. Und zum Überfluß S. 35 noch einmal: „im eigentlichen Sinne". Ich sollte meinen, auch für den flüchtigen Leser konnten deutlichere Warnungstafeln kaum aufgerichtet werden.

5) Ganz irreführend und meine Anschauung entstellend ist der Satz S. 30: „... genug, man glaubt daraufhin die paulinische Abendmahlsvorstellung dem primitivsten Anschauungskreis einreihen zu müssen: also ist sie auch in primitivem Realismus zu verstehen." Es ist mir geradezu unbegreiflich, wie von Dobschütz diesen also-Satz schreiben konnte. Als ob ich nicht deutlich genug hervorgehoben hätte, daß die paulinische Abendmahlsanschauung auf unendlich viel höherer Stufe steht, als die von mir herangezogenen Analogien! — Ebendahin gehört der Satz S. 38: „... oder Heitmüller, der das *ἐν Χριστῷ εἶναι* mit dem *ἔνθεοι εἶναι* der nächtlich schwärmenden, rasenden Bacchanten, mit dem orgiastischen Enthusiasmus halbbarbarischer Naturreligionen vergleicht." Bei dem nichtorientierten Leser muß dieser Satz, zumal nach dem eben gekennzeichneten Satze, die Vorstellung erwecken, als stelle ich das paulinische *εἶναι ἐν Χριστῷ* mit jenen Erscheinungen auf die gleiche Stufe. Wer meine Ausführungen kennt, dürfte es als ungereimt ansehen, wenn ich mich dagegen verteidigen wollte. Wollte von Dobschütz den Ausdruck „vergleichen" gebrauchen, so mußte er des gerechten und richtigen Referates halber auch sagen, was es denn heißt und was wir wollen, wenn wir in religionsgeschichtlichen Untersuchungen Erscheinungen miteinander „vergleichen".

Damit genug. Ich kann von Dobschütz zu meinem Bedauern den Vorwurf nicht ersparen, daß er die Ausführungen meiner Schrift an wichtigen Punkten — natürlich unbewußt und ohne böse Absicht — vergröbert und entstellt hat, und daß seine Polemik somit vielfach nicht meinen tatsächlichen, sondern vielmehr nur meinen angeblichen Ausführungen gilt.

Rezensionen.

1.

A Dictionary of the Bible dealing with its Language, Literature, and Contents including the biblical Theology. Edited by **James Hastings** and **John A. Selbie.** Extra Volume containing Articles, Indexes and Maps. Edinburgh, T. and T. Clark 1904. XIII, 936 pp. Lex. 8. 20 ℳ.
(Z. T. Selbstanzeige.)

Das im nachfolgenden von uns angezeigte „Extra Volume“ bildet den Abschluß des 1898—1902 von Hastings und Selbie herausgegebenen Dictionary of the Bible. Wenn sich der Unterzeichnete zur Einlösung eines längst gegebenen Versprechens auf die nähere Anzeige des Extrabandes beschränkt, so mag dies erstlich dadurch gerechtfertigt sein, daß die meisten Artikel dieses Bandes nicht etwa eine nachträgliche Ausfüllung von im Dictionary selbst vorhandenen Lücken, sondern ausführliche Monographien sind, wie sie durch die Art und Wichtigkeit gewisser Stoffe gefordert schienen. Sodann aber wünschte der Berichterstatter bei dieser Gelegenheit in aller Bescheidenheit auf seinen eigenen Anteil, den umfänglichsten Artikel des ganzen Bandes, hinzuweisen, zumal er befürchten muß, daß diese Frucht vieljähriger Beschäftigung mit dem alten Testament in ihrem englischen Gewand nur wenigen deutschen Lesern zugänglich sein werde.

An der Herausgabe des Dictionary selbst waren außer Hastings und Selbie auch A. B. Davidson, S. R. Driver, H. B. Swete — insgesamt rühmlichst bekannte Namen — sowie eine Unzahl von Fachgelehrten in Großbritannien und Amerika beteiligt. Aber auch die deutsche Wissenschaft hat einen nicht unansehnlichen Beitrag geleistet. Wir finden, zum Teil durch mehrere Artikel vertreten, die Namen von Baudissin, Budde, von Dobschütz, Hommel, Ed. König, Nestle, Nowack, Rothstein, Schürer, Siegfried, Strack, Wiedemann; von anderen Gelehrten nichtenglischer

Zunge Bacher und Buhl. Welcher ungeheure Stoff hier bewältigt ist, mag man aus den Seitenzahlen der vier Bände des Dictionary ersehen. Sie betragen zusammen 3860 Seiten nebst acht Karten. Zieht man dabei in Betracht, daß der Druck äußerst kompreß ist (68 Zeilen auf der Seite in Lex. 8) und überdies sehr häufig, auch abgesehen von den zahllosen Anmerkungen, durch ein winziges Petit unterbrochen wird, so kann man sich einen Begriff machen von der Gründlichkeit, mit der hier, besonders auch in den Literaturangaben, die einem Bibellexikon zufallenden Aufgaben gelöst sind. Wohl können sich unsere deutschen Bibelwörterbücher — Winer, Schenkel, Riehm, Guthe — hinsichtlich des wissenschaftlichen Gehalts auch mit Ehren sehen lassen, aber dem Dictionary of the Bible haben wir nichts ebenso Ausführliches gegenüberzustellen. Und diese Anerkennung wird noch ganz erheblich gesteigert durch den Umstand, daß fast genau zu derselben Zeit in England ein nicht minder umfassendes und gründliches Werk genau desselben Inhalts erschienen ist: Encyclopaedia Biblica, a critical Dictionary of the literary, political, and religious History the Archaeology Geography and natural History of the Bible. Edited by T. K. Cheyne and J. S. Black. London, Adam and Charles Black, 1899—1903. IV Voll. (mit zusammen 3629 Seiten und 35 Karten). Das Werk ist dem Andenken des unvergeßlichen William Robertson Smith († 31. März 1894) gewidmet, der den Plan zu ihm entworfen hat, und dessen 1875 bis 1888 für die 9. Auflage der Encyclopaedia Britannica verfaßte Artikel ihm zu nicht geringer Zierde gereichen. Auch für die Encyclopaedia biblica war eine nicht geringe Zahl deutscher Semitisten, Assyriologen, Alt- und Neutestamentler (Benzinger, Bousset, Budde, Deißmann, Duhm, Geldner, Guthe, Joh. Jeremias, Jülicher, Kamphausen, Kautzsch, Eduard Meyer, Nestle, Nöldeke, Schmiedel, Socin, Soden, Stade, Volz, Wellhausen, H. Winckler, Zimmern; von Schweizern: Bertholet, Gautier, Marti; von Holländern: Kosters, van Manen und Tiele) herangezogen. Darin liegt ein hocherfreulicher Beweis für den internationalen Charakter der evangelischen Bibelwissenschaft, ein Beweis, wie er noch vor einem Menschenalter ganz undenkbar gewesen wäre. Zieht man nun noch in Betracht, daß beide große Werke nicht nur hinsichtlich des Umfanges und der prächtigen Ausstattung, sondern auch hinsichtlich des unbefangenen wissenschaftlichen Standpunktes so gut wie gar keinen Unterschied aufweisen, so kann man auf der einen Seite wohl die Kraftverschwendung für die zwiefache Ausführung desselben Planes bedauern, auf der anderen Seite aber muß man staunen über die Aufnahmefähigkeit des englisch redenden Publikums gegenüber zwei Konkurrenzunternehmungen von solchem Umfange und solcher Kostspieligkeit. Denn wenn auch der Preis (je 20 Mk. für den Band) im Verhältnis zu dem dafür Gebotenen äußerst mäßig genannt werden muß, so würde er doch

in Deutschland einen buchhändlerischen Erfolg, noch dazu zweier, ganz ähnlicher Werke, undenkbar erscheinen lassen. Es bewährt sich eben auch hier wieder glänzend, daß alle Bemühungen, die irgendwie mit der Bibel zusammenhängen, in den Ländern englischer Zunge von vornherein des Erfolges gewiß sein können.

Wenden wir uns nun speziell zu dem Extra Volume des Dictionary of the Bible, so wird sich aus einer Übersicht über Titel und Inhalt der 37 Artikel ergeben, welche überaus nützliche Ergänzung zu dem Dictionary, in dessen Rahmen die meisten von ihnen nicht hätten eingereiht werden können, sie darstellen. Die Anordnung ist weder alphabetisch, noch sachlich, vielmehr scheinen sie je nach dem Termin der Einsendung aneinandergereiht. Über den jeweiligen Umfang geben die von uns beigefügten Seitenzahlen Auskunft.

Allgemeinsten Inhalts ist der Artikel Semites (83[b]—91[a]) von Mc Curdy, der in trefflicher Weise erstlich über die Zweige der semitischen Rasse (Nord- und Südsemiten), sodann über die Geschichte, endlich über den Charakter derselben orientiert. Die Aufzählung der Kanaaniter in der Völkertafel unter den Hamiten will der Verfasser daraus erklären, daß die Ägypter zum Teil semitischen Ursprungs waren und daß in Palästina wie in Babylonien von uralten Zeiten her eine Bevölkerung existierte, die als den Ägyptern verwandt galt. — Mit dem Art. Semites berührt sich vielfach der Art. Races of the Old Testament (72[a]—83[a]) von Morris Jastrow, der nach einer Besprechung der „Hebräer und Semiten, der Völker von zweifelhaftem Ursprung und der nichtsemitischen und Mischrassen" eine ausführliche Analyse der Völkertafel 1 Mos. 10 bietet. Von den außerbiblischen Religionen ist die von Babylonien und Assyrien sehr eingehend und übersichtlich (531[b]—584[a]) von demselben Verfasser behandelt. Von den einzelnen Abschnitten sind die Proben babylonischer Hymnen und Bußpsalmen, die Kosmogonie und „das Leben nach dem Tode" hervorzuheben. Sehr dankenswert ist auch der unmittelbar sich anschließende Artikel über den Codex Chammurabi von C. H. W. Johns (584[a]—612[a]), eine äußerst gründliche Orientierung über die Auffindung, die Bedeutung und den Inhalt des Gesetzbuches. S. 599 ff. wird der Text der 284 Paragraphen in englischer Übersetzung mitgeteilt und sodann eine Vergleichung mit den alttestamentlichen Gesetzen angestellt. Diesen Arbeiten reiht sich würdig an A. Wiedemanns Darstellung der Religion Ägyptens (176[b]—197[b]) nach den Rubriken: „Kosmogonie, Götter, Kultus, Künftiges Leben". Der Artikel „Religion Griechenlands und Kleinasiens" von W. M. Ramsay (109[a]—156[a]) beschäftigt sich zum größten Teil mit der vorhellenischen und hellenischen Religion (mit einem sieben Spalten füllenden Exkurs über den Apollokultus von L. R. Farnell) und erst von p. 147[a] an mit der für das N. Test. näher in Betracht kommenden späteren Entwickelungsstufe.

Die gesamte Bibel betreffen die archäologischen Artikel: „Schiffe und Bote“ (359ᵇ—368ᵃ mit fünf instruktiven Abbildungen) von R. M. Blomfield, sowie der Artikel „Wages“ (Arbeitslöhne, p. 357ᵇ—359ᵇ) von W. H. Bennett. Je ein besonderer Artikel ist dem Thema „Straßen und Reisen“ (roads and travel) gewidmet, für das Alte Testament von F. Buhl (368—375, mit einer trefflichen Übersichtskarte über die Palästina mit Ägypten und Mesopotamien verbindenden Straßen), für das Neue Testament (376—403) von W. A. Ramsay mit einer Karte der Hauptstraßen des römischen Reichs und einer solchen der Straßen in Kleinasien. Der Artikel „Numbers, Hours, Years and Dates“ (473ᵇ—484ᵃ) von W. M. Ramsay gilt fast ausschließlich gewissen Problemen der neutestamentlichen Chronologie (den „drei Tagen“ zwischen Tod und Auferstehung Jesu, den drei Jahren und vierzehn Jahren Gal. 1, 18 und 2, 1 usw.; der Zählung der Tagesstunden, Datierung der Regierungsjahre der Könige und Kaiser). — In den Bereich der Philologia sacra gehört der Artikel über die englischen Bibelübersetzungen (236—271) von J. H. Lupton, und der Artikel über die auf dem Kontinent erschienenen Übersetzungen (402ᵇ—420ᵇ) von J. M. Bebb. Ersterer ist von staunenswerter Gründlichkeit; letzterer führt Übersetzungen in dreizehn Sprachen (vier romanischen, vier germanischen, drei slawischen, Ungarisch und Neugriechisch) auf, weiß aber von deutschen Übersetzungen des 19. Jahrhunderts nur de Wette (1809—1814, also nur die erste, bekanntlich noch sehr mangelhafte, der vier Auflagen) und Bunsen zu zu nennen. Sein Hauptgewährsmann, Nestle (PRE.³, III, 61 ff.), hätte ihm leicht ein Mehreres mitgeteilt. Ebenso hätte man in dem Artikel Concordances (S. 531) von H. A. Redpath eine Erwähnung der Konkordanzen zur Lutherbibel oder doch mindestens der deutsch-hebräisch-griechischen „Konkordanzbibel“ von F. Landisch erwarten dürfen. Der Artikel „Style of Scripture“ (156ᵃ—169ᵇ) von Ed. König ist natürlich nicht so gemeint, als ob ein besonderer Stil der Bibel nachgewiesen werden sollte; vielmehr bietet er in nuce den Stoff von desselben Verfassers „Stilistik, Rhetorik, Poetik, in bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt“ (Leipzig 1900). Der gleiche Titel wäre auch für den betreffenden Artikel angemessener gewesen. Übrigens beziehen sich die überaus reichhaltigen Belege für die rhetorischen und poetischen Figuren allerart so gut wie ausschließlich auf das Alte Testament. Dasselbe gilt von dem gleich darauf (169ᵇ—176ᵇ) folgenden Artikel „Symbol, symbolical Actions“ von Ed. König; erst am Schluß sind sechzehn Zeilen den symbolischen Handlungen des Neuen Testaments gewidmet.

In den speziellen Bereich des Alten Testaments gehört der gut orientierende Artikel von Ed. König über den Samaritanischen Pentateuch (68ᵇ—72ᵃ) und der Artikel „Religion Israels“ (612—734) von dem

Unterzeichneten. Ursprünglich nur als eine Übersicht über die biblisch-theologischen Probleme auf alttestamentlichem Gebiet und ohne Beigabe des wissenschaftlichen Apparates geplant, gestaltete sich dieser Artikel auf den Wunsch der Herausgeber schließlich zu einer umfassenden Darstellung der alttestamentlichen Religionsgeschichte, mit tunlichst vollständiger Anführung und Besprechung der in den letzten zwanzig Jahren erschienenen Literatur. Ob es dem Verfasser gelungen ist, bei der Vorführung einer solchen Stoffmenge dennoch den durch die Umstände gebotenen Charakter eines Enzyklopädie-Artikels zu wahren, d. h. den Leser in möglichst knapper und präziser Form zu orientieren, mögen andere entscheiden. Nur zu der Methode, die der Verteilung des Stoffes zugrunde liegt, möge mir ein Wort vergönnt sein. Allen Fachgenossen, die „alttestamentliche Religionsgeschichte" oder „biblische Theologie" [1]) zu lehren haben, ist zur Genüge bekannt, mit welchen Schwierigkeiten gerade hier (ganz anders als in der entsprechenden neutestamentlichen Disziplin!) die Methode zu kämpfen hat. Eine strikte Geltendmachung der Entwickelungsperioden im Ganzen zwingt zum Zerhacken und Verzetteln der einzelnen Lehrfragen, so daß z. B. eine klare Vorstellung von den aufeinanderfolgenden Stadien in der Entwickelung des Gottesbegriffs auf das äußerste erschwert wird. Behandelt man aber umgekehrt die einzelnen loci (Gottesbegriff, anthropologische Anschauungen, Theokratie usw. usw.) von Anfang bis zu Ende im Zusammenhang, so erhält man eine große Zahl einzelner langer Fäden, die in fast gänzlicher Isolierung nebeneinander herlaufen; zu einem lebendigen Gesamteindruck von dem Entwickelungsgang kommt es auch auf diesem Wege nicht. Die beste Methode besteht selbstverständlich in der richtigen Verknüpfung der beiden oben erwähnten Möglichkeiten; aber eben diese „richtige" Verknüpfung ist sehr schwer, und ich bekenne willig, daß ich bis heute noch nicht völlig aus den Experimenten herausgekommen bin. In dem vorliegenden Artikel habe ich jedoch mit Bewußtsein den Weg eingeschlagen, daß ich das Hauptgewicht auf das rechte Verständnis des Grundcharakters der von mir angenommenen zehn Perioden (s. u.) gelegt, dabei aber die Entwickelung der einzelnen Glaubensanschauungen vielfach vorgreifend so weit verfolgt habe, daß sie nicht als disiecta membra, sondern in lebendigem Zusammenhange mit der Gesamtentwickelung erschienen. Der äußere Rahmen ist aus folgenden Überschriften zu ersehen: 1) die Spuren einer vormosaischen Religion Israels (mit einer näheren Erörterung der Streitfragen über einstigen Totemismus, Animismus und Ahnenkult in Israel); 2) die Begründung der Religion Israels (des Jahwismus) durch Mose am Sinai; 3) die Religion Israels

1) Letzteren Titel hat zu meiner Genugtuung wiederum B. Stade in seinem soeben (Tübingen 1905) erschienenen trefflichen Kompendium (Erster Band: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums) gewählt.

in Kanaan in der vorprophetischen Periode; 4) die Zeit der Schriftpropheten bis zum Exil; 5) Ezechiel; 6) der sogenannte Deuterojesaja; 7) die übrigen exilischen und nachexilischen Propheten und die Anfänge der Apokalyptik; 8) der Priesterkodex; 9) die religiöse lyrische und elegische Poesie; 10) die sogenannte Weisheitsliteratur (Sprüche, Hiob, Prediger). — In den Bereich der biblischen Theologie gehört außerdem noch der Artikel „Theokratie" (337ª—338ᵇ) von V. H. Stanton und eine Theologie der Apokryphen (272ª—308ª) von W. Fairwather unter der Überschrift Development of doctrine in the apocryphal period in drei Perioden (200 bis 100 v. Chr., dann bis 1 und 100 n. Chr.). Der Stoff ist auf sechs Rubriken verteilt: Gottesbegriff, Lehre von der Weisheit, Angelologie und Dämonologie (mit Berücksichtigung von Philo und Josephus), Anthropologie, messianische Hoffnung und Eschatologie. Im einzelnen sind die Apokryphen und Pseudepigraphen nur durch einen kurzen Artikel (66ᵇ—68ᵇ) über die Sibyllinischen Orakel von Rendel Harris vertreten.

Der Auslegung des Neuen Testaments gilt gleich der erste überaus gründliche Artikel über die Bergpredigt (1—45) von C. W. Votaw und der gleichfalls sehr eingehende Artikel über das entlegene Gebiet der griechischen patristischen Kommentare zu den Paulinischen Briefen (484 bis 531) von C. H. Turner. In den Bereich der Evangelienkritik gehört die Abhandlung über das Diatessaron (451ᵇ—461ᵇ) von J. F. Stenning, der gediegene Artikel über das Hebräerevangelium (338ᵇ—343ª) von A. Menzies und in weiterem Sinne der über die Agrapha (343ª—352ᵇ) von J. H. Ropes, dem Verfasser der trefflichen Monographie über „die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind" (Leipzig 1896), sowie der über die apokryphischen Evangelien (420ᵇ—438ᵇ) von J. G. Tasker. Über den heutigen Stand der Probleme der neutestamentlichen Textkritik orientiert in vortrefflicher Weise der Artikel von J. O. F. Murray (208ᵇ bis 236ª); ebendahin gehört zum Teil der Artikel Papyri (352ᵇ—357ᵇ) von F. G. Kenyon, dem verdienten Verfasser der Palaeography of Greek Papyri (1890), der hier unter anderem über achtundsechzig griechische Papyri zum Bibeltext beider Testamente, sowie zur apokryphischen und kirchengeschichtlichen Literatur, sodann — nach einem Exkurs über den linguistischen, historischen und textkritischen Wert dieser Papyri noch über fünfzehn koptische Papyrusfragmente Auskunft gibt. Von den übrigen Artikeln stehen mit der Erforschung des Neuen Testaments in engerem oder weiterem Zusammenhange die Artikel: New Testament Times (45ª—57ᵇ) von Buhl, eine Übersicht über die Verteilung der jüdischen Bevölkerung in Palästina, ihre Sprache, politische und soziale Lage, Parteien, Erziehung und Kultur, Kunst und Literatur, Diaspora; der letzteren ist noch ein besonderer, sehr eingehender Artikel (91ª—109ª) von E. Schürer gewidmet. Ferner die Artikel Josephus (461ᵇ—473ᵇ)

von H. St. J. Thackeray mit einem instruktiven Überblick über Josephus' Verwertung des Alten Testaments, und Philo (197^b—208^b) von J. Drummond, der nach einem kurzen Überblick über das Leben und die Werke Philos ausführlich bei dessen System verweilt; eingehend ist endlich die Didache (438^b—451^b) von J. V. Bartlet und — im Verhältnis zu anderen, minder wichtigen Artikeln etwas summarisch — der Talmud (57^b—66^b) von S. Schechten behandelt. Von dogmatischen, resp. dogmengeschichtlichen Artikeln finden sich nur „Trinität" (308^a—321^a) von H. M. Scott und „Offenbarung" (321^a—337^a) von A. Garvie.

Vorstehende Übersicht dürfte genügen, den Reichtum an monographischen Arbeiten in diesem Extra Volume zu erweisen. Es war ein äußerst fruchtbarer Gedanke, der zu der Veranstaltung dieser wertvollen Ergänzung das Dictionary of the Bible geführt hat. Dieser Gedanke ist aber noch eines weiteren Ausbaues fähig und bedürftig. Eine zweite Auflage, die nicht ausbleiben kann, wird uns hoffentlich auch zusammenfassende Artikel über Prophetismus, Zerimonialgesetz, Textkritik im Alten Testament, sowie eine biblische Theologie des Neuen Testaments nicht vorenthalten. Diese Wünsche sollen aber den warmen Dank an die Herausgeber für das jetzt Gebotene nicht schmälern. Mit welcher Sorgfalt sie ihres Amtes gewaltet haben, davon legen nicht zuletzt die sechs Register zum Gesamtwerk (S. 735—936 des Extra Volume) ein glänzendes Zeugnis ab. Wie das Sachregister (156 SS. kompressen Druckes!) ist auch das Stellenregister (28 SS.) und das Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter (15 SS.) ein sehr erwünschtes Mittel, die in dem Gesamtwerk aufgespeicherten Schätze zu heben.

Halle a. S. **E. Kautzsch.**

2.

Dom Cuthbert Butler, The Lausiac history of Palladius. I, 1898. II, 1904 (= J. A. Robinson, Texts and studies VI, 1. 2). Cambridge, University Press. XIV, 297 und CIV, 278 S. 8.

Gute Ausgaben von nachnicänischen Kirchenvätern griechischer Zunge muß man mit der Lampe suchen, wie weiland Diogenes die Menschen. Durch Butler ist dem Mangel an einer Stelle in glänzender Weise

abgeholfen worden. Er hat die Sehnsucht der Wissenschaft nach einem brauchbaren Palladiostexte erfüllt. Die Aufgabe war nicht leicht. Die „Historia Lausiaca“ liegt in zwei stark auseinandergehenden Textgestalten vor; in diesen wiederum kreuzen sich mehrere, meist nur stilistisch unterschiedene Rezensionen. Die erhaltenen Übersetzungen dienen selbstverständlich auch nicht dazu, die Entwirrung der vielverschlungenen Überlieferung zu erleichtern.

Butler hatte bereits in dem ersten Bande das Verhältnis der beiden Bearbeitungen untereinander und zu den Übersetzungen erschöpfend dargelegt. In der Einleitung zu dem soeben erschienenen Textbande gibt er im einzelnen Rechenschaft über die verschiedenen Handschriften und ihre Gruppierung. Ich glaube in allen Hauptpunkten seinen Entscheidungen beistimmen zu können. Die Masse textkritischer Einzelarbeit, die Butler geleistet hat, erweckt geradezu Bewunderung. Vielleicht wird der eine oder der andere Leser ein leises Grauen nicht unterdrücken können, wenn er Butlers Aufstellungen über Lesarten und Texttypen durchnimmt. War es wirklich nötig, diese im ganzen doch unfruchtbare Erörterung so weit auszudehnen?

Der Text ist mit nachahmenswerter Sorgfalt gedruckt. Doch lies S. 15, Z. 12: *ἐτῶν*, S. 22, Z. 4: *κατωρθωκότων*, S. 45, Z. 8: *μετέλαβεν*, Z. 22: *ἔστε*, S. 49, Z. 12: *Φαρμώ*, S. 146, Z. 15: *ἐντὸς*, S. 165, Z. 18: *γεγονυίας*, S. 167, Z. 13: *εἴπῃς*. Der Apparat wäre übersichtlicher, wenn die Angaben scharf nach Handschriftengruppen getrennt würden. Unbescheidene Antiquare bedauern vielleicht, daß Butler die jüngeren Textformen nicht einmal im Apparate berücksichtigt. Der Geschichtsforscher freut sich, den echten Palladios nun endlich in einer zuverlässigen Ausgabe zu besitzen. Ist er doch für viele Erscheinungen des Mönchtums (z. B. die beiden Makarios) die älteste und beste Quelle.

Die sachlichen Anmerkungen bieten viel Beachtenswertes. S. 189 scheint mir das geographische Problem der sketischen und nitrischen Wüste zum ersten Male gelöst. S. 84, Z. 7 ist schwerlich das oberägyptische Atripe gemeint: dieses war keine *πόλις*, sondern ein halb verfallenes Dorf. S. 211, Z. 5 v. u. lies 40 statt 30.

Die Erforschung des altorientalischen Mönchtums hat kaum erst begonnen. Wertvolle Schätze, wie die „Apophthegmata patrum“, sind immer noch nicht gehoben. Es wäre für die Wissenschaft ein reicher Gewinn und für uns eine besondere Freude, wenn wir Butler auf diesem hoffnungsvollen Boden noch recht oft begegneten.

Dresden. Dr. Joh. Leipoldt.

3.

Walter Goetz, Die Quellen zur Geschichte des heiligen Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft 1904. 8. X u. 259 S. 4 M.

Wer einen Einblick in die kritischen Fragen haben will, die sich an die Quellen zur Geschichte des heiligen Franziskus knüpfen, wird diese mit großer Sorgfalt geführten und geschmackvoll geschriebenen Untersuchungen mit Gewinn benutzen. Sie sind etwa zur Hälfte bereits in verschiedenen Bänden der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" erschienen; für eine Zeitschrift eignet sich wohl eine so umfangreiche Arbeit nicht so recht; zudem war auf außerdeutsche Leser Rücksicht zu nehmen. Darum erscheint es durchaus angemessen, daß der Verfasser und die Verlagshandlung sich entschlossen haben, das vorliegende Buch zu veröffentlichen.

Goetz hat es Paul Sabatier gewidmet, weil er sich in fortwährendem Widerspruch zu ihm bewegt und nicht möchte, daß dieser Widerspruch von den „unfreundlichen Gegnern" des französischen Forschers gegen ihn ausgespielt würde. Wir können ganz zufrieden sein, daß Sabatiers Anschauungen auch zu diesen Untersuchungen die Anregung gegeben haben. Goetz verleugnet auch nirgends, daß er von Sabatier gelernt hat und von ihm beeinflußt worden ist; sogar in dem Tone, in dem einige Stücke gehalten sind, z. B. die Widmung, zeigt er sich abhängig von ihm. Es ist kein Schade, wenn wir deutschen Gelehrten von den Franzosen, die es so gut verstehen wirkliche Bücher zu schreiben, zu lernen uns bemühen. Doch meine ich, daß Goetz darin noch etwas weiter hätte gehen können. Sabatiers Anschauungen über den Wert und die historische Brauchbarkeit der Quellen zur Geschichte des heiligen Franz sind nicht zum mindesten darum so eindrucksvoll und bestechend für viele gewesen, weil er jede einzelne sofort als historische Urkunde für die Zeit ihrer Entstehung zu benutzen und als lebendiges Glied in die Kette der von ihm erzählten Ereignisse einzugliedern weiß. Dadurch erhalten seine Ausführungen eine Geschlossenheit, die ich nicht in gleichem Maße bei Goetz angetroffen habe. Aber das ist schließlich nur etwas Äußerliches; wichtiger als die Form ist der Inhalt, den uns Goetz bietet.

Wir spüren den methodisch geschulten Historiker daran, daß er mit einer gründlichen Untersuchung der Schriften, — so wird man kaum sagen können, sagen wir lieber, der Schriftstücke, die von Franz verfaßt sind oder sein sollen, beginnt. Er kommt zu einem überraschend günstigen Resultat. Sehr viel ist damit freilich nicht gewonnen. Denn es läßt sich nach Franzens eigenen Aufzeichnungen kaum ein genügendes Bild von seiner Eigenart entwerfen. Und doch müssen wir hiervon ausgehen und hiernach das zu bemessen suchen, was andere über sein Leben geschrieben haben. Allerdings ist sein Testament ein Quellenstück von höchster Bedeutung. Es gibt wohl jetzt niemand mehr, der seine Echtheit nicht annähme; es ist Sabatiers Verdienst, uns sein volles Verständnis erst ermöglicht zu haben. Schon hieraus lassen sich die Gegensätze zwischen Ideal und Wirklichkeit erschließen, in die Franz gestellt war, und an denen die älteste Geschichte der Franziskaner orientiert ist. Was Goetz über den Wert des Testaments sagt, ist vortrefflich: „Es faßt gedrängt zusammen, auf was es Franz für die Zukunft seines Ordens ankam und an welchen Idealen seine Seele felsenfest hing“.

Der größere Teil der Untersuchungen ist den „Legenden“ über Franzens Leben gewidmet. Nacheinander werden eingehend besprochen: die erste Vita des Thomas von Celano; seine zweite Vita und die Legende Bonaventuras. In dem Abschnitte über die zweite Vita des Thomas von Celano wird ausführlich ihr Verhältnis zur Legenda trium sociorum besprochen und ebenso das Speculum perfectionis gründlich untersucht. Wenn ich nicht irre, so liegt der Hauptwert dieser Untersuchungen in der Kritik der Legenda trium sociorum. Im Gegensatz zu der früher allgemeinen Annahme, daß sie von den vertrauten Gefährten des Heiligen und aus der Mitte der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts stamme, kommt Goetz (nach dem Vorgange des Jesuiten van Ortroy) zu dem Resultate, daß sie eine Kompilation sei, die nach der Legende Bonaventuras, frühestens im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstanden sei. Demgemäß muß er auch den ihr vorangehenden und mit ihr immer verbundenen Brief der drei Genossen, nach dem sie auf Veranlassung des Generalkapitels von 1244 begonnen und am 12. August 1246 vollendet gewesen sei, für eine Fälschung erklären oder wenigstens annehmen, daß der Brief, wenn er echt wäre, nicht ursprünglich mit der Legenda verbunden gewesen sei. Goetz verhehlt sich nicht, daß beide Annahmen von großen Schwierigkeiten gedrückt werden; und mir will scheinen, daß wir gerade deswegen noch keinen genügenden Grund haben, von der traditionellen Wertschätzung der Legenda abzugehen, sondern zunächst die Aufgabe haben, zu untersuchen, ob die radikale Anschauung die einzig und zuletzt mögliche Annahme sei. Solange dies nicht deutlich nachgewiesen ist, so lange werden sich immer gegen seine Resultate mit Recht Bedenken geltend machen lassen.

Weniger strikt als hier ist der Gegensatz gegen Sabatier in betreff des Speculum perfectionis. Zwar daran läßt Goetz keinen Zweifel, daß Sabatiers frühere These, es sei von Bruder Leo 1227 verfaßt worden, auf Irrtum beruhe, und daß es in der uns vorliegenden Redaktion erst aus dem Jahre 1318 stamme. Aber er kommt doch in einer eingehenden, jedes Kapitel berücksichtigenden Untersuchung zu dem Resultate, daß es altes, wertvolles, von den vertrauten Gefährten oder von Bruder Leo allein stammendes Material enthalte, daß es etwas von der Stimmung des vertrauten Jüngerkreises ... und bei aller Überarbeitung die Möglichkeit zum kritischen Vergleich mit den Lebensbeschreibungen Celanos und Bonaventuras gebe. Was die beiden Viten Celanos betrifft, so weist Goetz sehr glücklich nach, daß die erste Vita ohne die Absicht parteiischer Darstellung und ohne einen Gegensatz zu den vertrauten Jüngern des Heiligen geschrieben sein müsse, daß die zweite trotz einzelner Widersprüche und Wiederholungen die planmäßige Ergänzung zur ersten sei, daß ihr Gedankenkreis die allgemeine Entwickelung und Wandlung der Anschauungen von 1228 bis 1247 widerspiegele. In betreff der ersten Vita hätte ich den Gedanken schärfer betont gewünscht, daß ihre Abfassung mit der Kanonisation des Heiligen in Verbindung steht; denn er ist der Schlüssel zu ihrer Beurteilung.

Trotz des durchgehends gegen Sabatier erhobenen Widerspruches kann ich nicht finden, daß der Gegensatz zwischen Sabatier und Goetz ein fundamentaler sei; Goetz hat das wohl auch selber empfunden; denn wenn er öfter scharf gegen ihn vorgegangen ist, so rückt er doch meist auch wieder um die Hälfte zurück. Goetz bestreitet den Gegensatz zwischen Franz und dem Kardinal von Ostia; aber er gibt doch zu, daß Konflikte in die letzte Lebenszeit des Heiligen fallen: unausbleibliche Konflikte zwischen einem unerfüllbaren Ideal und der mit Durchschnittsmenschen arbeitenden Wirklichkeit (S. 63). Er kehrt sich gegen die Meinung von dem gewalttätigen Eingreifen der Kurie und den dadurch hervorgerufenen Konflikten im Orden; aber er will doch auch wieder gewisse Konflikte und eine Beeinflussung des Ordens durch die römische Kurie nicht leugnen (S. 59). Goetz kehrt sich also nur — und mit Recht — gegen die allzuscharfen Pointen, wie sie Sabatier in seiner Darstellung herausgearbeitet hat. Ganz ähnlich liegt die Sache bei der Behandlung der Quellen, z. B. der ersten Vita des Thomas von Celano. Ich gehe darauf nicht weiter ein; nur das eine möchte ich noch hervorheben, daß Goetz mit Nachdruck darauf aufmerksam macht, man sollte bei allen Heiligenlegenden des Mittelalters niemals außer acht lassen, daß die Verfasser nicht geschichtliche Personen in den Heiligen, sondern Auserwählte des Herrn schildern wollen, also nach einem bestimmten Schema arbeiten. Möchte uns Goetz bald ein Bild des Heiligen von Assisi schenken, das ihn nicht loslöst von der mittelalterlichen Welt, die ihn umgab und aus

der allein er zu erklären ist, das insbesondere auch Rücksicht nimmt auf die großen allgemeinen Gegensätze, die seine Zeit bewegten [1]).

Halle a. S. **Gerhard Ficker.**

---

1) Über die Abschnitte, die von den Werken Franzens handeln, hat sich P. Sabatier im wesentlichen zustimmend ausgesprochen in „Examen de quelques travaux récents sur les opuscules de Saint François", Paris 1904, Fischbacher, p. 35—44 (Opuscules de critique historique, Fasc. X, p. 151—160); über die anderen Abschnitte stellt er eine Entgegnung in Aussicht.

Miszellen.

Aus der Bekanntmachung der

Karl Schwarz-Stiftung

vom 12. Dezember 1904.

Die ursprünglich für 1901 gestellte, dann für 1904 wiederholte Aufgabe „Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“ hatte acht Bearbeitungen gefunden. Den ersten Preis erhielten: Pfarrer emer. Lic. Dr. G. Karo zu Äschach bei Lindau und Pfarrer Paul Grabow in Bergkirchen bei Hagenburg (Schaumburg-Lippe), den zweiten Preis Pfarrer Wilhelm Lutz in Böttingen bei Münsingen (Württemberg), eine öffentliche lobende Anerkennung: Pfarrer R. A. Kohlrausch zu Großmorra bei Cölleda in Thüringen, Pfarrer Lic. F. Matthiä in Gröna bei Bernburg und Pfarrer J. Schauffler in Zang (Württemberg).

Das für den Termin 1. Juli 1907 neu aufgestellte Thema lautet: „Christian Ferdinand Baur in seiner Bedeutung für die Theologie.“ Die Arbeiten sind an Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim, Herzogtum Gotha, einzusenden, müssen in deutscher Sprache von anderer Hand als der des Verfassers geschrieben und mit demselben Motto versehen sein, welches ein verschlossener Zettel samt dem Namen des Verfassers enthält. Der Preis beträgt 500 Mark.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die in stärkerem Umfange [illegible] fertigen Satz erfolgen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

1. [illegible], Amos und seine Stellung innerhalb des [illegible] Prophetismus . . . [illegible]
2. [illegible], Zur Lebensgeschichte des Origenes . . . [illegible]
3. Clemen, Melanchthoniana . . . [illegible]
4. [illegible], Akten zur Reformationsgeschichte in [illegible] . . . [illegible]
5. [illegible], Zur dogmatischen Methodenlehre . . . [illegible]

Gedanken und Bemerkungen.

1. [illegible], Zur Erklärung der Schriftstellen [illegible] . . . [illegible]
2. [illegible], Der neutestamentliche [illegible] über [illegible] . . . „Sakrament und [illegible] Christentum" . . . [illegible]

Rezensionen.

1. Hastings and Selbie, A Dictionary of the Bible [illegible] . . . [illegible]
2. Butler, The Lausiac history of Palladius [illegible] . . . [illegible]
3. [illegible], Die Quellen zur Geschichte des heiligen [illegible] . . . von Ficker . . . [illegible]

Miszellen.

[illegible] Schwarz-Stiftung . . . [illegible]

Druck von Friedrich Andreas Perthes [illegible]

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1906, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes

Preis des Jahrgangs (4 Hefte): M. 16; pro Heft: M. 4. 50.

[illegible]



Abhandlungen.

1.

Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik.

Von

Dr. O. Kieser in Laibach.

Nach verhältnismäßiger Ruhe am Ausgange des alten Jahrhunderts hat das erste Jahr des neuen zwei Werke gebracht, welche die Gestalt des größten unter den schriftstellernden Propheten in ganz neue Beleuchtung rücken, falls wir ihnen in den Hauptlinien ihrer Zeichnung folgen dürfen, bezw. müssen.

B. Duhm ging dem „Kurzen Handkommentar zum Alten Testament XI. Jeremia, 1901“ zufolge davon aus, daß auch nach den Streichungen von Stade und Schwally noch genug Abschnitte im Jeremiabuche übrigbleiben, „die einen anscheinend bedeutenden Gedankengehalt mit einer merkwürdig ungeschickten Form verbanden oder auch sachlich mit den unzweifelhaft echten Erzeugnissen Jeremias nicht in Einklang zu bringen waren“. Durch Smends kühnes Urteil über 31 (Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte 1893, S. 237 ff.) ermuntert, kam er zu dem Endergebnis, daß „Jeremia nur prophetische Dichtungen von einer bestimmten Form zuzuschreiben sind, aber keine Prosa oder Halbprosa“.

Nach Einleitung I, § 3 ist unser Jeremiabuch aus einer gewaltigen Jeremialiteratur heraus nur die beste Schrift; denn es enthält:

1) Die echte Prophetie des alten Propheten Jeremia;

2) die von Baruch geschriebene Lebensgeschichte Jeremias, mindestens eine große Anzahl von Kapiteln aus ihr, wahrscheinlich doch die wichtigsten;

3) die Ergänzungen freilich stammen von vielen Schriftstellern und aus mehreren Jahrhunderten und weisen Stücke von dem verschiedensten Wert und Charakter auf.

a) Mit ganz geringen Ausnahmen (besonders in dem angehängten Kap. 52) sind sie nachexilisch, die jüngsten reichen bis an den Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. herab.

b) Die meisten geben sich als Wort Jahwes, das an Jeremia ergangen sei, spiegeln aber die Kunst, die Vorstellungen und Interessen der späteren erbaulichen Prophetenliteratur und der synagogalen Predigt wieder.

c) In Inhalt und Sprache erinnern sie an das, was 2 Kön. über den Untergang Nordisraels und Judas berichtet wird. Es haben wohl dieselben Hände (der Deuteronomisten) am Buch Jeremia wie an den Geschichtsbüchern gearbeitet.

II, § 5. Auch bei Jeremia war die mündliche Wirksamkeit noch die Hauptsache. An prosaischem Schrifttum besitzen wir von ihm nur noch den Brief in Kap. 29, etwa auch Kap. 22, 18 f.; 20, 14—18. Der Prophet hat seine Gedichte selbst veröffentlicht, wenn auch einige mehr für sich niedergeschrieben; die meisten sind sehr kurz. Überall ist dasselbe Versmaß: Vierzeiler mit abwechselnd 3 und 2 Hebungen. Der einfachen Form entspricht die poetische Diktion, die niemals künstlich, geziert, sondern immer natürlich, dem Gedanken angemessen, im besten Sinne volkstümlich ist, reich an treffenden originellen Bildern. Aufzeichnungen haben wir wohl nur aus der Zeit von 626 bis 586; Kap. 38, 22 findet sich das letzte poetische Wort, von Baruch zitiert.

§ 6. Jeremias Gedichte mochten beim ersten Diktat so ziemlich zeitlich geordnet gewesen sein; aber bei der Wiederherstellung scheint er nach 603 entstandene Gedichte hinzugefügt, früher übergangene teils am Schlusse, teils mitten in die ältere Auswahl eingesetzt zu haben. Das teilweise durchgeführte sachliche Ordnungsprinzip (Kap. 21, 9 bis 23, 8. 9—40), sowie einzelne Dubletten

weisen auf späteren Ortswechsel durch die Bearbeiter. Ebenso sind manche Dichtungen durch Einschübe auseinandergerissen (vgl. Kap. 6, 27—30 und 7, 28 f.; 17, 9 f. und 14 ff.) oder gänzlich aufgelöst (Kap. 33, 13[b]).

1. Aus Jeremias erster Zeit, als er noch in Anathot wohnte, stammen:

a) Kap. 2, 2[b]. 3. 14—28; 2, 29—37; 3, 1—5; 3, 12[b]. 13. 19 f.; 3, 21—25; 4, 1. 3 f. mit vordeuteronomischem Charakter, also wohl vor 621.

b) Kap. 31, 2—6; 31, 15—20; 31, 21 f. mindestens vorchaldäisch, da die Exilierung Judas dem Propheten noch nicht feststand; er redet nur von der Rückkehr Ephraims. Vielleicht gehört hierher auch Kap. 30, 12—15.

c) Kap. 4, 5—8; 4, 11[b]. 12[a]. 13. 15—17[a]; 4, 19—21; 4, 23—26; 4, 29—31 die 5 ältesten Szythenlieder. Die kommende Verwüstung wird nicht aus den sittlich-religiösen Zuständen des Volkes motiviert.

2. Aus der Zeit, nachdem der Prophet in die Hauptstadt übergesiedelt ist:

d) noch unter Josia: (1) Kap. 5, 1—6[a]; 5, 6[b]—9; 5, 10—17. Die ersten Erfahrungen des Propheten von der Verderbnis der Hauptstädter münden aus in ein Szythenlied: Kap. 6, 1—5; (2) 6, 6[b]—8; 6, 9—14; 6, 16 f. 20. Den Abschluß bildet wieder ein Szythenlied: Kap. 6, 22—26[a]. (3) 6, 27—30. 7, 28 f.; 8, 4—7[a]; 8, 8 f. 13 und ein Szythenlied 8, 14—17; (4) 8, 18—23; 9, 1—8; 9, 9; 9, 16—18; 9, 19—21 und ein Szythenlied: 10, 19 f. 22.

e) unter Joahas: Kap. 22, 10 und aus der ersten Zeit Jojakims: Kap. 22, 13—17, wahrscheinlich auch 11, 15 f.; 12, 7—12. Nach der Verbrennung der Buchrolle wohl: Kap. 22, 18 f., vielleicht 22, 6[b]. 7; 22, 20—23, ferner 13, 15 f.; 13, 17; 13, 18 f.; 13, 20. 21[a]. 22—25[a]. 26 f. Auf Jojachin beziehen sich Kap. 22, 24; 22, 28.

f) Eher aus späterer Zeit, doch nicht näher zu bestimmen sind: Kap. 14, 2—10 (die große Dürre); 15, 5—9; 16, 5—7; 18, 13—17; 23, 9—12; 23, 13—15 (Schil-

derung der unheilvollen Zustände uud ihrer Folgen); 11, 18—20; 15, 10—12. 15—19 a. 20 f.; 17, 9 f. 14. 16 f.; 18, 18—20; 20, 7—11; 20, 14—18 (ergreifende Klagen über persönliche Anfeindungen); 14, 17 f.; 17, 1—4 erinnern an die Szythenlieder; 38, 22 f. § 5.

III, § 7. Baruch, der Sohn Nerijas, war ein Schreiber und überzeugter Anhänger des Propheten, aber kein großer Geist und kein glänzender Schriftsteller. Er hat sich in Ägypten wohl bald an die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten gemacht. Er erzählt mit liebevoller Versenkung in die kleinsten Details (36, 9) und in zuverlässiger Weise.

§ 8. Sein Buch kann man wohl eine Biographie Jeremias nennen, obwohl es scheints weder von seiner Jugendzeit noch von seinem Tode berichtete. Es will eigentlich nicht vom Menschen, sondern nur vom Propheten Jeremia handeln. Anfangs macht es daher einen chronikartigen Eindruck; erst später kommt die Erzählung mehr in Fluß. Mehrere Jahrhunderte hindurch scheint das Werk als wertgeschätzter Bestandteil der historischen Literatur selbständig bestanden zu haben. Mit dem Buch Jeremia ist es nicht auf einmal und nicht nach einem einheitlichen Plane verbunden worden. Wir haben die ursprüngliche Reihenfolge und den ursprünglichen Text nicht mehr. Denn die Bearbeiter haben den meist knappen Redestoff zu „Worten Jahwes" um- und ausgearbeitet, wohl auch einmal ein Gotteswort ganz frei hinzugedichtet, dabei aber das Geschichtliche oft zu kurz kommen lassen (Kap. 34, 8—11; 44, 15 ff.) oder die wirkliche Meinung Baruchs mißverstanden, bezw. mißachtet. Das Buch Baruch hat auch die Haggada angeregt, so daß wir manchen Midrasch in Kap. 1 bis 25 lesen.

§ 9. Diesem Buch verdanken wir wahrscheinlich einige sachliche Daten und Anregungen in Kap. 1—25 (vgl. 1, 1—3. 6; 7, 18; 11, 21; 7, 21 f.). Für uns setzt es erst mit Jojakim ein. Baruch hat wohl nur das berichtet, was er selbst miterlebt hat:

a) Auf den Anfang der Regierung Jojakims bezieht sich Kap. 26, 1—3. 4 (bis אלי). 6—24; auf sein 4. und 5. Jahr Kap. 36, 1—26. 32; auf ein späteres Kap. 35, 1—11.



b) Die Zeit Zedekias wird behandelt in Kap. 28, 1^a. 27, 2 f. 28, 2—13. 15—17 (4. Jahr); 29, 1 (bis הגולה). 3. 4^a. 5—7. 11—15. 21—23. 24 f. 26—29 (wohl auch 4. Jahr); 34, 1—7 (9. Jahr); 34, 8—11; 37, 5. 12—18. 20 f.; 32, 6—15; 38, 1. 3—22. 24—28^a (während der Belagerung Jerusalems).

c) Die Zeit nach der Eroberung Jerusalems: Begebnisse in Mizpa und Auswanderung nach Ägypten: Kap. 38, 28^b. 39, 3. 14^a. 40, 6; 40, 7 bis 42, 9. 13^a. 14. 19—21. 43, 1—7.

d) Einen Vorfall in Ägypten erzählt (7, 18) Kap. 44, 15^a. 16—19. 24 f. 28^b.

Den Abschluß bildet das Nachwort: Kap. 45.

IV, § 10. Die Ergänzungen betragen rund 850 Verse im M.T. gegen etwa 280 von Jeremia und 220 von Baruch, also beinahe zwei Drittel des ganzen Buches. Die Schriftgelehrten „wollten in ihrem Jeremiabuch einen Beitrag zu einer Art Volksbibel liefern, ein religiöses Lehr- und Erbauungsbuch, das dem Laien zu einem besseren Verständnis seiner Religion und Geschichte verhelfen sollte im Verein mit manchen anderen Schriften von ähnlicher Tendenz".

(1) Die meisten sind predigtartige Ausführungen mit rhetorischer, manchmal poetischer Diktion, mit prophetischen Eingangs- und Schlußformeln überladen. Sie kümmern sich um den Sinn der alten Textworte wenig, sondern bringen ihre und ihrer Zeit Vorstellungen und praktischen Bedürfnisse viel freier zur Sprache, als sich mit der Fiktion, Jeremia sei der Verfasser, verträgt. Manche sind wohl Proben synagogaler Predigt (vgl. 23, 16 ff.).

(2) Etwas selbständiger sind die kurzen Erzählungen prophetischer Handlungen und Reden, midraschartig aus dem Baruchbuch herausgebildet (Kap. 21, 1 ff.) oder freie Dichtungen (Kap. 13, 1 ff.). Vgl. die erbaulichen Prophetenlegenden, z. B. 1 Kön. 13, Buch Jona. Sie bringen möglichst grelle Schilderungen der Sündhaftigkeit des vorexilischen nordisraelitischen und judäischen Volkes, damit der Leser begreifen lerne, warum das Exil kommen mußte und warum auch jetzt noch sein Volk in so elender Lage

sich befindet. Er soll sich vor ähnlicher Versündigung fürchten und hüten.

(3) Auch tröstliche Ausblicke fehlen nicht gänzlich. Vergleiche Kap. 30 f. 32 f. mit ihrem Gegenstück 46—51; auch einige Nachträge, die ebensogut in anderen Büchern hätten Eingang finden können, wie Kap. 9, 22 bis 10, 16; 10, 23—25; 12, 1—6; 17, 5—8. 11; 20, 13.

§ 11. Durchweg sind diese Ergänzungen nur für das Charakterbild ihrer eigenen Entstehungszeit, nicht für das der alten Zeit zu verwerten (anders als beim 4. Evangelium). Der Prophet ist ihnen Thoralehrer, der Zukunftsenthüllungen (in Wahrheit vaticinia ex eventu), aber keine neue Offenbarung über Gott bringt. Er treibt vielmehr auf Grund der längst abgeschlossenen Offenbarung Seelsorge, was die Propheten seit Mose getan haben sollen. Die Ergänzer schreiben Theologie, nicht Geschichte, sie fassen die vorexilische Zeit falsch auf, wie die Überarbeiter der „vorderen Propheten". Sie verstehen eben nicht ihre Quellen richtig zu lesen (32, 3; 44, 22 ...), selbst den leichtverständlichen Baruch nicht (32, 15; 34, 12 ...); ja es kommt vor, daß ein Ergänzer den anderen nicht versteht (23, 38 ff.).

§ 12. Die Thora ist ihnen ein und alles: selbst im neuen Bunde sind alle Schriftgelehrte und Gerechte (31, 31 ff.). Über das Opfer urteilen sie so verschieden wie die Psalmendichter (17, 26; 33, 11. 19 ff. — 7, 21 ff.); sie teilen die Moral des Dekalogs, sowie die populäre eudämonistische Vergeltungslehre (vgl. die Androhung der gräßlichsten Strafen für Ketzerei 44, 18. 22 f.). Den Heiden sind sie unendlich überlegen (25, 29); die letzteren kennen die wahre Religion wohl (40, 3; 46, 25). Der Monotheismus ist ihnen so selbstverständlich, daß sie die heidnischen Religionen nicht mehr verstehen. Ihrem theoretischen Universalismus entspricht ihr sehr entwickeltes eschatologisches System (vgl. 27, 4 ff.).

§ 13. Die Gedanken sind bisweilen ganz bedeutend, aber nicht von ihnen geschaffen, sondern das Ergebnis der großen geistigen Geschichte von Amos bis auf Deuterojesaja und der weltgeschichtlichen Bewegung von den Assyriern bis auf die Griechen.

Ihr schriftstellerisches Geschick ist sehr gering. Es finden sich in den Reden viele rhetorische Übertreibungen, selten kann man sich die angenommene Situation wirklich vorstellen (vgl 15, 2; 19, 1 ff.; 22, 1 ff.). Die Geschichten setzen ein niedriges geistiges Niveau des Publikums voraus; sie stehen tief unter den alten volkstümlichen Prophetengeschichten eines Samuel, Elia oder Elisa. Die Ergänzer gehören wohl den unteren Volksschichten an (19, 21 ff., vgl. 51, 13). Man trifft die unglaublichsten Konfusionen (29, 24 ff.). „In literarischer Hinsicht steht ... das Jeremiabuch ... weit hinter den übrigen Prophetenbüchern zurück, selbst hinter Daniel und Jona." Deuteronomium und Ezechiel, dann Jesaja II und III üben den größten Einfluß auf die Ergänzer; doch sind die meisten Schriften von Amos bis auf Jes. 34 f., 24—27 benutzt. Oft bleibt der Fundort der Entlehnungen unbekannt (50, 21—29; 12, 1—6).

§ 14. Die Entstehungszeit der Ergänzungen ist im einzelnen nur selten festzustellen. Am jüngsten sind im allgemeinen die messianischen Stücke und ihr Gegenstück, die Weissagung über die Heiden. Kap. 46—51 können nicht vor Ende des 2. Jahrhunderts entstanden sein und haben noch dazu jüngere Zusätze empfangen. Das meiste scheint als midraschistische Literatur, nach der Chronik zu schließen, dem 3. Jahrhundert zu entstammen. Jes. Sir. 49 beweist, daß gewisse wichtige Kapitel schon ums Jahr 200 existiert haben müssen. In Jer. 52 finden sich Nachrichten aus der exilischen Zeit; das beweist aber fürs übrige Buch nichts. Die Spalten (36, 23) boten wohl viel Raum, der schon in der persischen Zeit benutzt worden sein kann.

V, § 15. Das Jeremiabuch ist geworden, wie eine Literatur wird, nicht gemacht, wie ein Buch gemacht wird. Von einer methodischen Komposition, einer einheitlichen Disposition kann keine Rede sein. Bisweilen wird etwas wie ein chronologischer Faden oder ein sachliches Anordnungsprinzip sichtbar. Anderwärts merkt man davon nichts. Jüngere Zusätze machen einen Anlauf zu ordnen (2, 1. 2ª; 7, 1. 2ª ...). Das Buch ist nie fertig geworden (vgl. das Verhältnis von M.T. und LXX, die zahlreichen Dubletten). Doch kann man wenigstens ein paar Gruppen unterscheiden:

Kap. 1—25 die Worte Jeremias (vgl. 1, 1).

Kap. 26—29 Stücke aus Baruch.

Kap. 30f. das Buch von der Zukunft Israels und Judas.

Kap. 32—45 Stücke aus Baruch.

Kap. 46—51 das Buch der Heidenorakel.

Kap. 52 geschichtlicher Anhang.

§ 16. Kap. 1—25 bilden die Urgestalt des Jeremiabuches, das übrige ist Anhang. Sie hat ein besonderes Einleitungs- und Schlußkapitel (1. 25) und scheint eine gewisse Zeit für sich existiert zu haben; sonst müßte Kap. 7, 1ff. mit 26; 7, 16—19 mit 44 verbunden sein. Das Rückgrat sind die Dichtungen Jeremias, die chronologische Anlage verbürgen würden, wenn die Ergänzer sich mehr um ihren wirklichen Sinn bemüht hätten, statt sich von ihren durch das Buch Baruch (7, 18), das Deuteronomium (11, 1ff.) und andere Lektüre angeregten Phantasien leiten zu lassen, und wenn nicht einige Dichtungen aus sachlichen Gründen an andere Stelle gekommen wären (22, 11 bis 23, 40). Das Buch (1—25) ist älter als Jes. Sir. 49 und Dan. 9, aber nicht in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang (1—52).

§ 17. Die wertvollsten Bestandteile der Anhänge (26—52) bilden vier Gedichte Jeremias in Kap. 30f., das Buch Baruch und einige alte Nachrichten in Kap. 52. Wahrscheinlich sind alle erst am Ende des 2. oder Anfang des 1. Jahrhunderts mit dem Hauptkörper Kap. 1—25 dauernd verbunden worden. Vielleicht so:

a) Kap. 25, 15ff. regte die Abfassung der Heidenorakel Kap. 46 bis 51 an.

b) Diese Tätigkeit zog die Komposition des Büchleins Kap. 30f. nach sich.

c) Dies Büchlein veranlaßte Bearbeitung und Einschaltung von Kap. 32f.

d) Dadurch eingeladen wurde allmählich Kap. 34f. und 36 bis 45 hinzugefügt.

e) Kap. 26—29 sind wahrscheinlich als letzter wichtiger Rest des Baruchbuchs erst nachträglich eingeschaltet worden. Ihre Stelle verdanken sie wohl dem Datum von 26, das an 25

erinnerte, und der eschatologischen Färbung von 27—29, die an 30 f. denken ließ.

§ 18. Die Vergleichung von M.T. und LXX zeigt, daß die Übersetzung ins Griechische schon im Gange war, als die Arbeit am Buche Jeremia noch nicht abgeschlossen war (33, 14—26 war noch nicht geschrieben, 26—29 noch nicht eingesetzt). Sie hat sich also durch eine lange Zeit hingezogen und geht gewiß nicht auf Eine hebräische Vorlage zurück. Die LXX ist zwar älter als das Ketib, aber bei sehr jungen Büchern handelt es sich nicht bloß um die Frage der besseren oder schlechteren Textüberlieferung, sondern um verschiedene Stadien oder gar Richtungen der Redaktion. LXX kürzt vielfach.

Die andere Arbeit des Jahres 1901, die mit den Überlieferungen des Jeremiabuches noch freier verfährt als Duhm, sind die beiden Artikel „Jeremiah“ und „The book of Jeremiah“ in Cheynes „Encyclopaedia biblica II“, welche Nathanael Schmidt, Professor in Neuyork, Ithaca, Cornell University, zum Verfasser haben.

In § 5 des zweiten Aufsatzes behandelt er den Wert der Überschriften und betont, daß sie vielfach durch Glossen erweitert sind (vgl. 50, 1, wo LXX nur las: דברי יהוה אשר דבר על־בבל, später hieß es הדבר אשר דבר יהוה אל־בבל ביד ירמיהו und dazu kam noch die Erläuterung אל־ארץ כשדים). Zum Teil stammen sie aus früheren Teilsammlungen, da sie im jetzigen Zusammenhang nicht immer einen Sinn haben, vgl. Kap. 40, 1. Die Erwähnung Nebukadnezars in einem der Orakel wider die fremden Völker genügte, sie alle, als sie beieinander waren, Jeremia zuzuschreiben. Wo אלי steht, kann es ursprünglich Abkürzung für אל ירמיהו (אל י') gewesen sein und umgekehrt. Dann aber verliert die Unterscheidung der Stellen, wo im Jeremiabuche 1. und wo 3. Person steht, wesentlich an Bedeutung. Auch die zahlreichen Zeitangaben sind von ungewissem Wert. Schon der Text ist nicht immer sicher; vgl. Kap. 27, 1, der in LXX ganz fehlt. Ein späterer Schreiber teilte das Kapitel Jojakims Herrschaft zu; das hätte er nicht tun können, wenn er im 1. Vers „an Zedekia“ gelesen hätte; auch V. 3ᵇ wird dadurch wohl als

Glosse erwiesen. Ein anderer Herausgeber schrieb nach V. 12 Zedekias Namen in die Überschrift. Vgl. *Peschitta*, Ambrosius. Kap. 25, 1; 46, 2; 47, 1; 49, 34; 51, 59 sind nur Vermutungen eines späteren Herausgebers. Kap. 40, 1; 44, 1; 45, 1 (vielleicht auch 32, 1; 35, 1) stammen aus volkstümlichen Geschichtsbüchern und haben nicht mehr Glaubwürdigkeit als diese Geschichten selbst. Kap. 1—20 ist offenbar durch 1, 1 f. der Herrschaft Josias zugeschrieben. Doch hat der Herausgeber von Kap. 26 mehr Recht, die Rede Kap. 7 ff. Jojakims Zeit zuzuweisen. Auch der Gebrauch der 1. Person (כה אמר יהוה אלי 13, 1; 17, 19 und הראני 24, 1) läßt nicht sicher auf jeremianischen Ursprung schließen, da jeder Prophet diese Formel benutzen konnte.

§ 6. Diese Überschriften können jedoch dazu verhelfen, *frühere Sammlungen* zu entdecken. So zeigt *Kap.* 1, 3, daß es eine Sammlung gab, die bis zum 5. Monat des 11. Jahres Zedekias reichte, in der also 40—44. 52 jedenfalls nicht stehen konnten. Auch ist Grund zu der Annahme vorhanden, daß die drei Büchlein Kap. 25. 46—51; 27—29; 30—33 in dieser Sammlung keinen Platz hatten. *Kap.* 1, 2 liefert ebenso überzeugend den Beweis, daß das Buch einmal nichts enthielt, was später als das 13. Jahr Josias ist. Dies schließt Kap. 21—24. 26. 34—39 aus. Aber der Vers mag auch später als genügende Überschrift zu Kap. 1 bis 20 gedient haben, da in diesen Kapiteln kein späterer König und kein späteres Datum enthalten ist. Es entdeckte eben kein späterer Sammler oder Abschreiber, daß Kap. 26 die Kap. 7 ff. später ansetzt und daß Kap. 11 auf die spätere Zeit der Entdeckung des Gesetzes in Josias 18. Jahr hinweist und daß Kap. 19 f. die Beziehung Jeremias zur Regierung gespannter ist als Kap. 7 ff.

Durch die Überschriften kommt man auf folgende Sammlungen, die sich durch Einführungsformeln, durch bevorwortende und benachwortende Sätze des Herausgebers wieder in Teilsammlungen zerlegen lassen:

I. Kap. 1—20 (s. o.).

a) Kap. 1, 4—10. 11—19 bilden eine selbständige Abteilung.

b) Kap. 2, 1 bis 3, 5 werden durch 3, 6 als besondere Rede erwiesen.

c) Kap. 3, 6 bis 6, 30 bildeten einmal ein besonderes Büchlein, s. 3, 6 und 7, 1.

d) Kap. 7—10 durch Titel (7, 1) und Anhang (9, 22 bis 10, 25) gesondert.

e) Kap. 11 f. ebenso getrennt durch Überschrift (11, 1) und Anhang (11, 18 bis 12, 17).

f) Kap. 13 ist deutlich ein selbständiges Fragment; die Verse 15—17. 20—27 sind vielleicht Zusätze.

g) Kap. 14—17 bilden eine Sammlung nach dem Titel, den bevorworteten nichtjeremianischen Stellen 14, 2—6. 7—9, nach zahlreichen Interpolationen und dem Anhang 17, 19 bis 27.

h) Kap. 18—20 wird vom Vorangehenden durch einen besonderen Titel getrennt und vom Folgenden durch den angehängten Fluch (in Nachahmung von Hiob 3, 2 ff.) und die Überschrift in 21.

c) und d) machen den stärksten Eindruck, direkte Berichte von Weissagungen zu sein; g), aber auch a), e), f) und h) benutzen die 1. Person. Zuhörer, bezw. Schüler, haben wohl die Worte des Propheten niedergeschrieben. Die leichte Art, wie in Kap. 13 von der Rede in Erzählung übergegangen wird, sowie die spätere Färbung von 1, 10. 18 warnen vor Annahme allzugroßer Wörtlichkeit. Der Herausgeber von Buch I fand diese Perikopen ohne irgendeine Bezeichnung der Zeit außer Kap. 3, 6. Das I. Buch ist kaum vor dem 3. Jahrhundert zusammengestellt. Der Herausgeber von g) war wohl ein Zeitgenosse Nehemias und die Biographie des Propheten, die in e), f), g und h) in gewisser Ausdehnung benutzt ist, ist wohl in der persischen Periode geschrieben. Aber das Buch Hiob (s. zu h) gehört sicher in die Zeit der ptolemäischen Herrschaft über Palästina und die Sprache in Kap. 1, 2 deutet eine verhältnismäßig späte Zeit an.

II. Kap. 21—24 Philippiken gegen die herrschenden Fürsten.

a) Kap. 22, 1 bis 23, 8 mit nichtjeremianischen Zusätzen tröstenden Inhalts: 23, 1—4. 5 f. 7 f.

b) Kap. 23, 9—40 durch seine Überschrift getrennt.

c) Kap. 24 hat total anderen Charakter, erinnert an 1; 13.

Kap. 21, 1—10 ist ein Exzerpt einer Stelle der Biographie und aus 37, 4—10 zu ergänzen.

Kap. 21, 11—14 ist Zugabe des Herausgebers, spät, 2. Jahrhundert, da sich Phrasen aus 48, 8 finden.

Aber die Sammlung kann doch im 3. Jahrhundert geschehen sein.

III. Kap. 25. 46—51, die Orakel wider die fremden Völker, bildeten einmal eine besondere Sammlung, vgl. die andere Stellung in LXX. Am wahrscheinlichsten bildete Kap. 25, 1—13 früher die Einleitung zu einer kleineren Sammlung wider fremde Völker, etwa durch den Einfall aus dem Norden veranlaßt. Kap. 25, 15—38 war durch die Beifügung von Orakeln gegen andere Völker, welche in der LXX-Vorlage noch fehlten, erfordert und als sie ins Griechische eingefügt wurden, kamen sie wegen ihrer Länge an den Schluß statt auf den Rand. Die beigefügten Namen sind vielleicht spätere Zusätze oder gehen auf Orakel, die in andere Sammlungen kamen oder verloren gingen. Wie groß die erste Sammlung war, ist nicht leicht zu sagen. Die Orakel wider Elam und Babel, vielleicht auch die wider Moab, Ammon, Damaskus und Kedar, müssen ausgeschieden werden. Das erste Büchlein mag im 3. Jahrhundert entstanden sein. Aber so späte Weissagungen wie die gegen Babel und Moab können nicht gut vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein. Auch die apokalyptische Sprache des Herausgebers, der Kap. 25, 15—38 geschrieben hat, weist auf dieselbe Zeit für die Endredaktion von Buch III.

IV. Kap. 26—29 Angriffe gegen die gegnerischen Propheten.

Kap. 27—29 zirkulierten einmal als gesonderte Sammlung; beachte schon die sprachlichen Eigentümlichkeiten, daß z. B. die Namen hier in der jüngeren Form (ירמיה und נבוכדנאצר usw.) vorkommen, was man einem Abschreiber bloß für diese Kapitel doch nicht zumuten darf. Vgl. auch die Beifügung von הנביא und die mancherlei Glossen vom selben Herausgeber, die jünger als LXX sind. Diese benutzte ein älteres Exemplar als das im M.T. aufgenommene (27, 1 stand in LXX hinter 49, 39. Kap. 26 steht in LXX in 25, 15—38). Der Charakter von Kap. 27 spricht dafür, daß es mit den Orakeln wider fremde Völker in III ver-

bunden war. Ein späterer Schreiber nahm Kap. 26 aus der Biographie als Einleitung zur Rechtfertigung des Verhaltens Jeremias gegen die Schlechtigkeit der falschen Propheten. Es ist sicher, daß dies Buch seine jetzige Gestalt nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten hat.

V. Kap. 30—33 Verheißung der Wiederherstellung Israels.

a) Kap. 30f. bestand einst als gesondertes Buch.

b) Kap. 32, 1—15 kann aus der Biographie genommen sein.

c) Kap. 32, 16—44 ist offenbar eine Interpolation.

d) Kap. 33, 1—13 ist wohl vom Herausgeber des V. Buchs geschrieben.

e) Kap. 33, 14—26 ist ein Zusatz, später als LXX.

Der Herausgeber mag im letzten Teile des 2. Jahrhunderts gelebt haben.

VI. Kap. 34—39 existierten nie für sich. Mit dem tröstenden Ausblick in V schloß der Band einst. Aber das steigende Interesse am Leben der Propheten, das Jes. 36—39 diesem Prophetenbuch beifügte, führte auch zum Anhängen biographischer Stücke an Jeremia. Die Anordnung in Kap. 34—39 wird durch die verschiedenen Geschichten, welche aus der Biographie direkt genommen sind, genügend erklärt. Letztere war chronologisch geordnet trotz Chronik und Daniel. Nicht unwahrscheinlich folgten auf Kap. 26. 35f. (45) die Kap. 34. 21, 1f.; 37, 4—10; 21, 3—10; 37, 11 bis 38, 28ᵃ; 39, 1—3. 14—18; nur daß noch andere Abschnitte dazwischen standen. Von Kap. 39, 2 nahm der Herausgeber von 1—39 sein Schlußdatum und setzte es in 1, 3 ein. Die Interpolation Kap. 39, 4—13 ist später als LXX. Aber VI ist bald nach V dem Werke angegliedert worden.

VII. Da Kap. 40—44 dem Herausgeber, der 1, 3 schrieb, nicht bekannt waren, ist zu fragen, ob sie aus der Biographie stammen. Nach der ungeschickten Einleitung Kap. 40, 1—6 folgt ein Bericht 40, 7 bis 41, 18, der kaum dorther stammen kann (weil hier von Jeremia keine Rede ist). Es ist wahrscheinlich ein Midrasch zum Buch der Könige, da Johannan der Ratgeber Gedaljas ist, hier eingesetzt, um zu Kap. 42ff. überzuleiten, und trat vermutlich an Stelle eines Orakels Jeremias für Nebusaradan.

Daß in Kap. 42—44 die Geschichte nicht bis zum Tode Jeremias geht, ist beachtenswert. Es ist kaum anzunehmen, daß der Tod nicht berichtet wird, um das Volk nicht zu beschämen (gegen Cornill, ZATW. IV, S. 105—107), vgl. Kap. 26, 23; denn Buch VII zeigt Jeremias Treue und des Volkes Abfallsgelüste. Es ist überhaupt nicht sicher, ob Jeremia eines unnatürlichen Todes gestorben ist, und auch diesfalls nicht, ob seine Landsleute daran schuld waren. Das biographische Werk verlor Jeremia vielleicht beim Fall Jerusalems aus den Augen und eine spätere Hand ließ ihn dann mit dem Rest nach Ägypten ziehen oder geschleppt werden und dort dem ägyptischen Reich, sowie seiner Diaspora, den Untergang weissagen. Aus Nehemias Memoiren (385—73 v. Chr.) erfahren wir, daß die Juden in Palästina noch bei der Rückkehr der Exilierten als Volk betrachtet wurden. 2 Chron. 36, 20 weiß auch noch nichts davon, daß die Zurückgebliebenen nach Ägypten geflohen seien. Vielleicht haben die Juden in Ägypten ihren Stammbaum bis ins Exil zurückverlegen wollen. Man erfand dazu ein prophetisches Wort, welches das Schicksal dieses Restes besiegelte. Mit der Zeit bekam der Prophet natürlich die Märtyrerkrone. Ob dies in die Biographie kam, ist zweifelhaft. Das gegenteilige Interesse der babylonischen Diaspora hat die Fixierung dieser Tradition verhindert. Die Rede Nebusaradans erinnert an die der heidnischen Herrscher in Daniel. Diese geschichtlichen Kapitel (40—44) mögen am Ende des 2. Jahrhunderts von dem Redaktor eingefügt worden sein, der auch Kap. 52 anhängte.

Daß Kap. 45 Baruch eine andere Rolle gibt, als 43, 3, mag zeigen, daß es aus einer früheren Abteilung des biographischen Werkes stammt und hier ans Ende gesetzt ist, um für Jeremias prophetische Einsicht und Genialität zu zeugen, wie 39, 15—18 an Buch VI angehängt worden war.

Das biographische Werk kann lange gesondert existiert haben, vielleicht unter dem Titel: Jeremia der Prophet. Vielleicht wurde es auch ins Griechische übersetzt und kam erweitert bis auf Hieronymus.

Kap. 52 stammt aus 2 Kön. 25, einem sehr späten Anhang

des Königsbuches. V. 28—30, die sich hier nicht finden, sind später als LXX, stammen aber wahrscheinlich aus einer guten alten Quelle, weil sie der gewöhnlichen Auffassung zur Zeit der griechischen Übersetzung widersprechen. Wann die letztere stattfand, kann nicht genau gesagt werden. Aus dem Vorwort zu Jesus Sirach geht hervor, daß 132 v. Chr. prophetische Schriften ins Griechische übersetzt waren; aber es wird nicht gesagt, welche.

Wahrscheinlich hat das Jeremiabuch seine jetzige Gestalt unter Alexander Jannäus (102—76 v. Chr.) in der Hauptsache erhalten.

§ 7. Die Überschriften stammen nicht von Jeremia, sondern zeigen nur, daß die betreffenden Abschnitte zu seinem Buche kamen. Daraus folgerte man, daß dieselben von ihm wenigstens gesprochen, wenn auch nicht geschrieben seien. In Kap. 25, 13 ist die Meinung des Redaktors zweifelhaft. Kap. 29, 1 deutet er vielleicht an, daß Jeremia den Brief schrieb und mitteilte. Kap. 30, 2 wird der Befehl Jahwes zu schreiben mitgeteilt, aber die Folgerung, daß der Prophet ihn ausführte, dem Leser überlassen. Kap. 36, 2. 4 gibt den Befehl und die Ausführung. Kap. 30, 2 denkt vielleicht ähnlich. Nur Kap. 51, 60 ist ausdrücklich gesagt, daß Jeremia die Worte wider Babel schrieb; aber 50, 1 bis 51, 58 ist unjeremianisch. Wir haben jedenfalls kein Autogramm Jeremias. Matth. 2, 18 beweist nur, daß der Evangelist Jer. 30ff. als jeremianisch kannte; Hebr. und Offenb. halten ihn kraft der Überschriften für den Autor.

§ 8. Jeremias Orakel sind wohl nur freie Reproduktionen von Schülern, hauptsächlich in Buch I und II, während III und V ganz unjeremianisch sind. Die biographischen Abschnitte bieten nur dürftiges Material. Der Versuch, Baruchs Rolle (36, 2) zu finden, muß aufgegeben werden. Denn bei keiner Weissagung wird versichert, daß sie dem Baruch diktiert sei. Der Gebrauch der 1. Person kann Erinnerung an Jeremia, aber auch literarische Einkleidung sein. Kap. 36 gibt uns darüber Aufschluß, was man in solchen Angelegenheiten für genügende Genauigkeit hielt. Der Hauch des mächtigen Geistes, den man besonders in den früheren Teilen des Buches spürt, verbietet, es mit Havet und Vernes ganz pseudepigraphisch und Jeremia als erdichteten Charakter zu nehmen.

§ 9. Baruch war ein selbständiger Freund Jeremias; er kann vor und nach 604 geschrieben haben. Aber sein Schreiben wurde Jojakim nicht vorgelesen, auch besitzen wir es nicht. Diese Annahme verlangt schon die Anordnung unseres Buches.

§ 10. Die Namen der Schreiber und Sammler sind uns nicht bekannt. Es sind a) Berichterstatter und Sammler von Orakeln. Vor 604 erfahren wir nichts von einer Aufzeichnung von Weissagungen; man hielt eine solche also nach 23 Jahren noch für möglich. Doch denkbar sind auch frühere Aufzeichnungen von einem Zeitgenossen, etwa: Kap. 4, 3—10. 12—18. 28—31; 5, 1—17. 19; 6, 1—30 und vielleicht 11, 2—6. 9—12 (V. 9 אלי = 'אל־י); aus Jojakims Zeit: 2, 2—13. 20—27; 3, 1—5; 7, 3—31; 8, 1—9. 14—17; 9, 1—21; aus dem Büchlein 14—17 die echten Jeremiafragmente 14, 10 bis 16; 15, 1—4; 16, 2—13. Ähnlich mag es mit den Hauptbestandteilen von Kap. 1 stehen, während 13 Umformung einer Parabel in Erzählung ist. Kap. 18, 1—17; 19, 1f. 10f., vielleicht auch 22. 23, 9ff. und der Kern von 24 können noch auf diesem Wege erklärt werden. Die Worte gingen im Volke von Mund zu Mund und so war das Echte nicht mehr immer auszuscheiden.

b) Auch eigentliche Propheten aus späterer Zeit haben das Buch erweitert.

§ 11—14. Vgl. Kap. 25. 46—51. Auch bei Bleekers (Jeremia's profetieen tegen de volkeren 1894) starken Ausscheidungen bleiben die Schwierigkeiten: Kap. 2, 10f. wird die Frömmigkeit der Heiden den Juden vorgehalten; 18, 7—10 hält er ihnen Buße und Wiederherstellung vor, ähnlich in 46, 26; 48, 47; 49, 6. 39 — aber außer 49, 39 fehlen alle in LXX, sind also wohl Zusätze. Kap. 1 ist überarbeitet wegen der späteren Beisätze, 27 ist unhistorisch; aber auch 1, 5. 10 verlangen keine so schrecklichen Orakel wider die fremden Völker (außer 4, 3ff.) und 27 zeigt Sympathie für die Völker. Alle Erwähnungen Nebukadnezars und seiner Zeit kommen als redaktionelle Zutaten nicht in Betracht, da weder 46, 26, das in LXX fehlt, noch 49, 30 original sind. Wenn Giesebrecht (Nowacks „Hand-

kommentar zum Alten Testament" III, 2, Jeremia 1894) Kap. 47. 49, 7—11 für echt hält, ist nicht einzusehen, warum der Prophet keine besonderen Sünden nennt. Das Bild vom Zornesbecher Jahwes (25, 15—29) kann auch bei Ezechiel original sein (gegen Cornill, Einleitung in das Alte Testament).

§ 15. Kap. 30f. bezeugt die Enttäuschung bei der Wiederaufrichtung des Tempels. Smend nimmt an, weil der Verfasser eine Prophezeiung über Judas Rückkehr vermißte, nahm er an, daß eine solche stattgefunden habe; aber die unter Cyrus ist nicht historisch. Giesebrecht hält Kap. 31, 2—6. 15—20 für echt als Verheißung an Nordisrael, die durch 30 erweitert wurde. Allein dies ist bei einem späteren Verfasser nicht wahrscheinlich, auch könnten Jakob und Israel seit Deuterojesaja weitere Bedeutung erlangt haben. Die Hoffnung auf politische Unabhängigkeit durchzieht das Buch, auch in Kap. 31, 22, wo LXX allein den richtigen Sinn gibt (ברא יהוה חדשה בארץ נקנה יסבבו גברים: Männer sollen in einem freien Lande einhergehen. בישׁ ist spätere Glosse). Diese Annahme entfernt wahrscheinlich jeden Vorwurf gegen Kap. 31, 35—40: Die Erweiterung der Hauptstadt und des Königreiches ist Zeichen von Jahwes Vergebung und wird wirksamer sein als die prophetische Predigt. Kap. 32 ist klar ein spätes Produkt, der Autor fällt gelegentlich aus seiner Rolle, s. V. 37. 42. V. 6—15 stammen vielleicht aus der Biographie. Kap. 33, 14—26 sind ganz allgemein verworfen, sie fehlen in LXX. Kap. 33, 1—13 sind wahrscheinlich auch nicht echt. Die Abhängigkeit von Jes. II in V. 2, die außergewöhnliche Aufforderung in V. 3, die Nebeneinanderstellung der Gefangenschaft von Juda und Israel V. 7, das Gefühl der Heiden über das wiederaufgerichtete Jerusalem V. 9, die gegenwärtige Verwüstung der Stadt V. 10, das Psalmenfragment V. 11 und die Abhängigkeit der V. 12f. von Kap. 17, 26 und 31, 24 sind genügend überzeugend. Die Reden in den Büchern IV, VI, VII müssen mit der Biographie zusammen betrachtet werden (vgl. § 17).

§ 16. Außer poetischen und liturgischen Stücken, sowie kurzen Anmerkungen, findet sich eine Reihe wichtiger Einschaltungen späten Ursprungs: Kap. 2, 14—19 unterbricht den natür-

lichen Zusammenhang, setzt schlechte Behandlung der Juden durch das Volk von Theben und Daphnä voraus, atmet den Geist Deuterojesajas betreffs des Knechtes Jahwes und tadelt die Einwanderung nach Ägypten und Syrien. Kap. 3, 6 bis 4, 2 steht jedenfalls nicht am rechten Platze; doch ist der ganze Abschnitt zweifelhaft. Die lose Konstruktion mag durch Abhängigkeit von Ezech. 16; Jer. 31 erklärt werden. Eine Einladung Israels, zurückzukehren, ist 625 nach dem szythisch-chaldäischen Einfall oder nachdem die Nutzlosigkeit der Reform Josias deutlich geworden (V. 10), auffallend. Daß Israel durch Judas größere Sünde gerechtfertigt werde, haben kaum zwei unabhängig voneinander gefunden. Israel und Juda kommen gemeinsam nach Zion V. 18; Haus Israel meint das ganze Jahwe verehrende Volk V. 19 ff. Kap. 9, 24 f. ist wichtig, es zeigt die Gefühle späterer Schreiber. In Kap. 10, 1—16 schließen Sprache und Gedanken jeremianischen Ursprung aus; das gilt auch von der früheren Form in LXX, da sie den späteren aramäischen Zusatz und andere Erweiterungen ebenfalls enthält. Kap. 12, 14—17 ist deutlich unjeremianisch (vgl. Jes. 56, 9—12; 57, 1—13). Die Nachbarvölker wohnen im Lande Israel; wenn sie bei Jahwe schwören lernen, werden sie als Proselyten angenommen, anderenfalls ausgerissen. Kap. 16, 14—18 ist späte Weissagung, die das Exil voraussetzt und einigermaßen von Jes. II abhängt. Kap. 23, 7 f. ist noch später. Kap. 17, 19—27 ist Werk eines späteren Propheten. Wahrscheinlich ist ganz Kap. 23, 1—8 später.

c) § 17. Historiker: Geschichten über die merkwürdige Epoche Jeremias und über seine sonderbare Laufbahn gingen längst von Mund zu Mund, ehe sie aufgeschrieben wurden. Feindschaft, Reue, Reflexion über Israel in den Liedern vom Knecht Jahwes bringen die Gestalt des Propheten ans Licht, aber gestalten sie nach dem Ideal. Worte schaffen Situationen, Situationen Worte. Zuletzt wünschte man eine Biographie. Die Ausführung folgte dem vorhandenen Stoff; als das Interesse wuchs, wurde das Bedürfnis nach vollständigerer Bekanntschaft befriedigt. Die Biographie enthielt vielleicht in ihrer letzten Gestalt einen Bericht über des Propheten Tod. Die Herausgeber des Jeremiabuches

ließen ihn wohl wegen Widerspruchs oder aus anderen Gründen weg. Doch stammen nicht alle historischen Abschnitte aus der Biographie. Kap. 52 = 2 Kön. 25. Kap. 40, 7—41, 18 muß einer anderen Quelle entstammen, s. § 6, VII.

Über lebendiger Beschreibung, Lokalfärbung, Namen und Daten (Lebenswahrheit) einer Geschichte darf man ihre offenbaren Widersprüche und Unmöglichkeiten nicht übersehen. Letztere fehlen unserer Geschichte keineswegs. Eine verwirrte Erinnerung an den ersten chaldäischen Statthalter und an einen mißlungenen Versuch einer Seitenlinie des Davidshauses, das neue Gouvernement zu überrumpeln, sowie lokale Legenden, die sich um die Zisterne Asas und den Teich von Gibeon gruppierten, mögen ihr zugrunde liegen; aber in ihrer jetzigen Gestalt kann sie kaum früher sein als das 2. Jahrhundert. Kap. 42, 7—22 ist nach A. B. Davidson wegen seines schlechten Stiles und seiner sonstigen Eigentümlichkeiten wahrscheinlich freie Konstruktion des Historikers. Aber Kap. 43, 1—7 setzt diese freie Konstruktion voraus und 42, 1—6 ist seine notwendige Einführung, sie fallen deshalb zugleich. Kap. 44 zeigt denselben schlechten Stil und die anderen Eigentümlichkeiten. Für späten Ursprung spricht auch die Annahme einer gänzlichen Entvölkerung Judäas und die Existenz von jüdischen Gemeinden in allen Teilen Ägyptens. Kap. 43, 8—13 scheint von einem Manne herzurühren, der Nebukadnezar als Knecht Jahwes betrachtet, dem die Bestrafung Ägyptens für seinen Götzendienst aufgetragen ist, und der einige Bekanntschaft mit dessen Zug gegen Ägypten 568 hatte. Kap. 40, 2 ff., die Anrede Nebusaradans (als Schülers Jeremias), ist spät. Ob Jeremia überhaupt nach Ägypten kam, bleibt zweifelhaft, ebenso ob Buch VII zum Teil aus späteren Zusätzen zur Biographie ausgezogen oder freie Konstruktion war. Der Herausgeber, welcher Kap. 1, 3 schrieb, wußte nur, daß Jeremia den Fall Jerusalems überlebte.

Die Geschichten in I—VI sind wahrscheinlich aus der Biographie entnommen; sie enthalten die Arbeit verschiedener Schreiber und haben nicht alle den gleichen Grad von Glaubwürdigkeit. III und V enthalten fragwürdige Geschichten, Kap. 51, 59—64 ist ein Stück haggadischer Dichtung. Kap. 32, 1—5 wird mit

Recht vielfach verworfen. Doch scheint die Aussicht auf Wiederaufbau der Häuser nach langer Zeit, das übernatürliche Vorauswissen von Hanamels Kommen, der rein symbolische Charakter der Handlung, das Erstaunen über den wunderbaren Plan zukünftiger Erlösung (gewöhnlich in apokalyptischer Literatur) und die Unbestimmtheit der Erzählung (nur teilweise durch Textverderbnis verschuldet) späteren Ursprung auch für Kap. 31, 6—15 anzudeuten (trotz Giesebrecht a. a. O.). In I mag Kap. 13, 1—14 Auszug aus der Biographie sein. Die zweimalige Reise an den Euphrat ist unhistorisch. Die V. 12—14 sind dramatisiert. Der Herausgeber des Buches mag aus derselben Quelle die echten Teile von Kap. 18. 19 und die vielleicht authentische Erzählung 20, 1—6 haben. In II stammt Kap. 21, 1—10 aus der Biographie. In IV gibt das Einleitungskapitel 26 einen kürzeren Bericht der Rede Kap. 7 ff. und einen offenbar treuen über ihre Folgen. Im Büchlein 27—29 ist die Geschichte mit den Jochen (27) und die des Briefes nach Babylonien (29) kaum geschichtlich, während die Erzählung der Begegnung Jeremias mit Hananja (28) einleuchtend ist, wenn auch retouchiert. Daß Hananja zu Tode erschrak, ist weniger wahrscheinlich, als daß 28, 17 zugefügt wurde, um die Geschichte abzurunden. In VI ist kein starker Grund vorhanden, die wesentliche Genauigkeit von 34 in Frage zu stellen. Kap. 35 erregt Zweifel; denn die Rechabiten haben den Befehl ihres Vorfahren im wichtigsten Punkte durchbrochen. Vielleicht soll das Kapitel die Erhebung des niederen Klerus (עמד לפני) in eine gewisse Stellung rechtfertigen, als er sein Nomadenleben aufgab, das er zu führen gezwungen war. Gegen Kap. 36 hat Pierson 21 Beweise vorgebracht, die einzeln nicht besonders gewichtig, zusammengenommen doch eine gewisse Bedeutung erlangen. Er hält eine Sammlung unterschiedlicher Anreden über verschiedene Gegenstände und bei verschiedenen Gelegenheiten im Verlaufe von mehr als 20 Jahren gehalten für unmöglich. Daß Jeremia den Baruch statt seiner schickt und dies so lange Zeit nach der Niederschrift, ist kaum denkbar. Der Verhinderungsgrund kann kein politischer sein, da er die Freiheit hat, sich zu verbergen, auch nicht zeremonielle Unreinheit, da der

Befehl an Baruch der öffentlichen Vorlesung Monate vorausgeht, oder Geschäfte, da der Fasttag solche verbietet. Das heimliche Einverständnis der Fürsten mit Baruch und Jeremia widerspricht ihrem Eifer, das Buch dem König bekannt zu machen, und dieser Eifer ihrer Nachlässigkeit, das Buch nicht mit sich zu nehmen. V. 29 ist eine persönliche Unterredung mit Jojakim vorausgesetzt, die mit Jeremias Verhinderung, öffentlich zu erscheinen, und damit, daß er sich nachher verbarg, nicht stimmt. Höchstens kann ein Kern der Handlung historisch sein. In Kap. 37, 1—10 (21, 1—10) mag Jeremias beabsichtigte Abreise von Jerusalem und seine Gefangennahme (37, 11 ff.) historisch sein. Kap. 38 ist offenbar eine späte Legende. Der König gleicht Darius in Daniel: er hat keine Macht, die Großen abzuhalten, Jeremia zu schlagen (V. 5); aber 10 ff. kann er ihn ganz retten. Als Ergänzung der Legende Kap. 38, 7—13: offenbar unhistorisch ist nicht nur 39, 4—13, das in LXX fehlt, sondern auch 1—3. 14 und 15—18.

d) § 18. Dichter. In I haben die Abschreiber und Herausgeber eine Anzahl poetischer Stellen, Psalmenfragmente, Elegien und Sinngedichte eingefügt. Manche sind auffallend verwandt mit Threni, die ja auch Jeremia zugeschrieben werden. Stade hat den sekundären Charakter mancher dieser Interpolationen aufgezeigt: Kap. 4, 19—21 stört den Zusammenhang, beklagt ein Nationalunglück (meine Zelte! meine Zeltdecken! vgl. aber dagegen Duhms beißenden Spott), zeigt Verwandtschaft mit manchen Psalmen („ich" geht auf die Gemeinde). Kap. 8, 18—22 setzt nicht nur die Verbannung voraus, sondern auch die allmählich enttäuschten Hoffnungen auf die Wiederherstellung des Reiches. V. 18b ist Zitat aus Thr. 1, 22 (l. מַבְלִגְתִי מִעָלַי). Kap. 9, 22 f., späterer Psalmenstil, kam zuerst in Hannas Gesang (in LXX in 1 Sam. 2, 10), dann als heimatloses Fragment in die Prophezeiung. Kap. 10, 17—25: 19—21 und 23—25 sind das Werk eines Dichters, der auf das Exil zurückschaut: die Monarchie hat aufgehört, das Land ist teilweise durch die Nachbarvölker besetzt. Er wünscht gänzliche Vernichtung der Heiden und bittet um bessere Behandlung Judas. Er spricht im Namen der Gemeinschaft

„mein Heiligtum, mein Zelt, meine Seile, meine Söhne, meine Zerstörung“. V. 17f. 22 können Erinnerung an jeremianische Orakel sein, die dann von einem Herausgeber eingeleitet wurden. Kap. 11, 15—17 ist ein Gedicht in sechs Doppelzeilen, in welchen Zion aufgefordert wird, durch Gebet und Opfer das Elend zu beseitigen, das so lange der Vernichtung des jüdischen Königtums gefolgt war. In Kap. 12, 1—6 ist nichts von Jeremia; der Sprecher ist das Volk, gedrückt durch die fortwährende Ungnade Jahwes, die sich in Dürre und Hungersnot zeigt, und verwirrt durch das Glück falscher Brüder (Neh. 5). Wenn das schon in verhältnismäßig leichten Zeiten so ist, wie wird es erst in Kampfeszeiten sein? (Sprichwort). Die Elegie Kap. 12, 7—13 stammt nicht von Jeremia. Das geliebte Juda ist in die Hände seiner Feinde gegeben, Raubvögel sind darüber hergefallen, Hirten (fremde Herrscher) haben den Weinberg zerstört. Kap. 13, 15—17 ist eine ähnliche Klage, zum Teil an späte Psalmen erinnernd; die V. 22—27 sind vielleicht wegen schlechten Stiles spät (so Scholz); die V. 18f. können echt sein, doch muß man nicht an eine besondere Königin denken, die in den Königsbüchern erwähnt wäre. In den elegischen Liedern Kap. 14, 2—6 erinnert nichts an Jeremias Sprache, Stil und Gedanken. Die Abwesenheit jedes religiösen Gedankens verbietet Annahme einer prophetischen Quelle. V. 7—9 ist ein Psalm im Geiste Deuterojesajas, vgl. „um deines Namens willen“, „Hoffnung Israels“. Der Vorwurf, daß Jahwe sein Land verlassen (V. 8), und dessen Anrufung, weil sein Name über Israel genannt, sprechen gegen Jeremia. V. 19—21 ist ein Psalm, Ausdruck eines reuigen Volkes, das die Sünde seiner Väter erkennt, vergeblich nach Glück ausschaut, seine Hoffnung rechtfertigt mit Jahwes Rücksicht auf seine eigene Ehre, seinen Namen, seinen Bund, seine Stadt, den Thron seines Ruhmes. Das ist offenbar unjeremianisch. V. 22 stammt von einem sehr späten Glossator, der die theologische Frage behandelt, ob die Götter der Heiden regnen lassen können oder der Himmel für sich oder nur Jahwe. Kap. 15, 5—9 ist eine Klage über den Fall der Stadt und die Zerstreuung des Exils. V. 10 und 11—14 sind zwei Glossen, gefolgt von einem

poetischen Erguß V. 15—18: Zion klagt über die scheinbar unheilbare Wunde und bittet um Rache gegen die Feinde, die sie mit ihrer Frömmigkeit verdient habe (V. 15^{b} und 16^{a} ist die Lesart der LXX vorzuziehen: חרפה מנאצי דבריך ... אכלם והיה). V. 19—21 ist zwar kein Gedicht, aber ähnlichen Charakters wie die eben betrachteten Abschnitte. Die Nation ist angeredet, sie ist von aller fremden Bedrückung befreit. Kap. 16, 19 f. ein Psalmenfragment; die Nationen werden zum Monotheismus bekehrt. V. 21 ist späterer Zusatz: Jahwes Vorsatz, die Heiden zu bestrafen. Kap. 17, 1—4 fehlt noch in LXX und ist späte Paraphrase von 15, 4. Kap. 17, 5—8. 9—11. 12 f. 14—18 verraten ihren späten Ursprung durch ihre nahe Verwandtschaft mit Psalmen und Prov.; im letzten Stücke spricht das Volk. Kap. 20, 7—13 und 14—18 stammen von verschiedenen Händen. Die liturgische Formel V. 13 erinnert an Ps. 7, 10, V. 12 an spätjeremianische Stellen, V. 7—9 an den Psalter. Das Volk scheint zu sprechen. Kap. 20, 14—18 stammt sehr wahrscheinlich aus Hiob 3, 2 ff. (vgl. Cheyne, The book of Job § 14 in der Encycl. bibl.).

e) § 19. Die Herausgeber. Wer Handschriften mit Jeremia zugeschriebenen Weissagungen besaß oder abschrieb, wollte natürlich die verschiedenen Teile ordnen, mit Überschriften und mit Anmerkungen versehen. Manchmal gab eine Bemerkung im Texte, manchmal eine uns unbekannte Quelle den Stoff. So leitete der Herausgeber von Buch III seine Kenntnis des ersten Jahres Nebukadnezars nicht aus Kap. 46, 2, sondern aus einer besseren Quelle ab. Wenn er besser unterrichtet war als seine Vorgänger, so gilt dies wohl auch für den Beginn der Laufbahn Jeremias, das 13. Jahr Josias = 625. Er hat beides vielleicht aus der Quelle, der Kap. 52, 28—30 entstammt. Anmerkungen zu Buch I sind: 4, 10. 11^{a}. 23—26. 27; 5, 10^{b}. 18. 20—22. 23—25. 26—29; 8, 10—12; 11, 7 f. 13 f. 18—23 (V. 19 ist Erinnerung aus Jes. 53 und fehlte noch zur Zeit Justins in manchen Handschriften. 21—23 stammt vielleicht aus aus der Biographie oder ist frei erdichtet); 14, 17 f. (Glosse eines Redaktors endend mit einem Zitat aus einer Klage über

die gefallene Stadt); 15, 4ᵇ. 10 (Klage, daß Israel Zankapfel zwischen den streitenden Mächten sei, obgleich es nicht durch unrechten Geldhandel dies Geschick verdient hat); V. 11—14 (sie erklären dies durch Jahwes unerforschlichen Ratschluß); 19, 3—9. 11ᵇ—13. Es gibt manche ähnliche Einschübe in den anderen Büchern.

§ 20. Zeitbestimmung. Die Zeit, wann die echten Weissagungen Jeremias zum erstenmal ausgesprochen wurden, kann in manchen Fällen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit bestimmt werden, in anderen ist nur ein annäherndes Datum möglich. Die späteren Produkte und ihren Platz im Bande und in den früheren Sammlungen zu bestimmen, erhalten wir nicht unwichtige Mittel durch ihren historischen und literarischen Charakter. Es ergibt sich etwa folgende Ordnung:

1) unter Josia (637—08). Kap. 4, 3 bis 6, 30 von Jeremia im 13. Jahre Josias, 625. Es ist möglich, daß der Bund zwischen Nabopolassar und dem König Ummanmanda schon beim Beginn seiner Regierung geschlossen war und daß ein vereinter Schlag gegen Syrien ein Teil des Planes gegen Assyrien war (Habakuk blickt 615 in der Zeit Sin-šar-iškuns ähnlich nach Norden, nur in anderem Geiste, um das Wiederaufleben Assyriens zu verhindern). Kap. 11, 2—6 kann der Kern einer Ansprache sein, als das deuteronomische Gesetz 620 promulgiert wurde. V. 9—12, die Beschreibung der Rückkehr zu den alten Kulten, kann gut noch unter Josia fallen.

2) unter Jojakim (607—597): Es ist wahrscheinlich, daß Kap. 2, 2—13. 20—37; 3, 1—5 zu Jojakims erster Zeit gehören. Ebenso Kap. 7, 3 bis 9, 21 (nachdem einzelnes ausgeschieden ist. Die Erwartung eines zweiten bevorstehenden Einfalles von Norden, welch letzterer einige Ausleger an die Zeit Josias denken ließ, ist natürlich, wenn Jeremia lange darauf rechnete, daß diese gemeinsamen Anstrengungen der Chaldäer und Ummanmandas zum Sturz Assurs, der 606 eintrat, führten). Kap. 22, 2—5. 10—12. 13—19 mögen in verschiedene Zeiten dieser Regierung fallen, vielleicht auch 18, 1—7; 19, 1 f. 10 f.; 20, 1—6. Von dem Orakel, das Baruch seinen Freunden las, ist uns nur Kap. 36, 29ᵇ bekannt.

3) unter Jojachin (597) mag Kap. 22, 24—27 gesprochen sein; ob 13 oder auch nur 13, 18f., ist zweifelhaft.

4) unter Zedekia (596—86). Der Kern von Kap. 24 gehört an den Beginn dieser Regierung, auch 16, 2—13 mag vor der Belagerung gesprochen sein. Kap. 23, 9ff., vielleicht der Kern von 28 und die ursprünglichen Gleichnisse in 13, 1—11. 12—24 gehören wohl in die Zeit des Aufstandes. Worte, die während der Belagerung gesprochen wurden, sind wahrscheinlich erhalten in Kap. 21, 1—10 (37, 1—10); während die Belagerung aufgehoben war 37, 11ff., als Jeremia in Haft und Gefängnis war. Auch Kap. 34, wahrscheinlich auch 32, 14f., sowie 1 mag in seiner ursprünglichen Form unter dieser Herrschaft gesprochen sein.

5) In der chaldäischen Periode (586—39) sind ohne Zweifel die ersten Sammlungen jeremianischer Prophezeiungen veranstaltet worden und manche Glossen mögen ihnen beigefügt worden sein. Einige Klagen wie Kap. 4, 19—21; 10, 19—21. 23—25; 15, 5—9 mögen in dieser Periode entstanden sein.

6) Persische Periode (538—332). Kap. 30f. ist wahrscheinlich am Vorabend von Xerxes Expedition gegen Griechenland geschrieben. Die Sammlung furchtbarer Truppen aus allen Ländern für einen Entscheidungskampf mag die jüdischen Herzen erschreckt haben. Sie hofften von dem Gewirre Freiheit und Glück, das die Exilierten zurücklockte; aber dazu war es seit der Predigt Deuterojesajas notwendig, daß das Volk sein Verhalten nach dem Willen Jahwes richtete. Letzteres konnte jedoch nur durch Jahwes vergebende Gnade bewerkstelligt werden, es verlangte einen neuen Bund Jahwes mit seinem Volk. Diese Kapitel fallen zwischen Jes. 40—55 und 56—66. Kap. 33, 1—13 kann auch in diese Periode gehören. Kap. 49, 34—38 wurde wahrscheinlich beim Ausrücken Alexanders gegen Persien (Elam) geschrieben; denn nur die Unterdrückung durch Ochus kann den Haß erklären. Kap. 47 (wider Philister, Tyrus und Sidon) stammt wahrscheinlich aus derselben Zeit; doch mag der Herausgeber an die Eroberung Gazas durch Ptolemäus 312 (gegen Demetrius) denken. Es ist möglich, daß die beiden Orakel gegen Ägypten (46) in derselben

Epoche entstanden. Die Bezeichnung der Ägypter als Feinde Jahwes ist nicht unnatürlich in einer Zeit, als Gesetz und Liturgie gleichermaßen die Gemüter veranlaßte bei der Unterdrückung in Ägypten zu verweilen, bevor die sanfte Herrschaft der Ptolemäer dieselben etwas besänftigte. Der Eroberer in Kap. 46, 18 kann Alexander sein; vgl. 50, 16 (l. חרב הַיְוָנִי *μαχαιρας ελληνικης*); der Ausdruck Feind aus Norden paßt, obgleich er entlehnt ist. Kap. 49, 7—22 ist später als Maleachi (zirka 400) und Obadja, welche es zitiert; es mag in diese Zeit gehören. Edom war dem Eroberer im Wege.

Das biographische Werk war ein Produkt der persischen Periode. Selbst Kap. 35, das kaum historisch ist, mag entstanden sein, als die Reorganisation des Klerus manche Fragen betreffs der Wählbarkeit hervorrief. Ob Kap. 38 schon ein Teil des Werkes war, ist zweifelhaft. Auch zu dieser Periode gehören manche Interpolationen, wie Kap. 3, 6; 4, 2; 9, 24. 25[a]; 16, 14—18; 17, 19—27 und die poetischen Fragmente 8, 18—23; 11, 15—17; 12, 1—6. 7—13; 14, 1—6. 7—9. 19—21; 20, 7—13.

7) Zeit der Diadochen und Lagiden (332—198). Das Orakel wider Ammon Kap. 49, 1—6 mag durch das Vorrücken der Nabatäer veranlaßt sein, die sich 312 in Idumäa niederließen und ihren Weg ins Transjordanland nahmen. Obgleich die Weissagung wider Kedar und die Königin (l. מַלְכַּת) von Hazor 49, 28—33 offenbar nicht jetzt schon Platz fand im Korpus, sondern erst von redaktionellen Schreibern von 25, 15 ff. gefunden wurde, verdankt es seinen Ursprung doch wohl derselben Nabatäermacht in Nordarabien. Daß Kap. 20, 14—18 in dieser Zeit hinzugefügt wurde, verbietet nichts anzunehmen.

8) Periode der Seleuciden (198—143). Kap. 49, 23—27 (gegen Hamath, Arpad und Damaskus) ist wahrscheinlich gegen Seleucia gerichtet, den Sitz der fremden Unterdrücker dieser Zeit (vgl. Sach. 9, 13). Es ist vermutlich später als Antiochus III. Kap. 50, 1 bis 51, 58 mag unter Mithridates I., dem 6. Herrscher der Arsaciden (170—136), geschrieben sein. Nachdem er Medien und Elamais besetzt, griff er Babel an und eroberte es endlich (162).

Das Herannahen des Feindes von Norden gegen die verhaßte Stadt, die trotz Seleucia noch immer eines der großen Zentren des Reiches war, veranlaßte den Autor, der übrigens jeder Originalität bar war. Der Bericht über Jeremias Auswanderung nach Ägypten (42—44) stammt vielleicht aus dieser Zeit, da die Chronik noch nichts davon weiß. Hat aber Nöldeke (ZATW. 1900, S. 88ff.) recht, daß die Chronik nicht vor Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben ist, dann ist er noch später. Kap. 2, 14—19 mag am Beginne der Seleucidenzeit geschrieben sein.

9) Hasmonäische Zeit (143—63). Kap. 48 (gegen Moab) ist wahrscheinlich unter Johann Hyrkan (134—04) geschrieben. Der Urheber ist bekannt mit Jes. 15f., aber seine Haltung gegen Moab ist verschieden von der des Originals. Er nähert sich dem Herausgeber von Kap. 16, 13f. an, der wohl unter Alexander Jannäus (102—76) gelebt hat (vgl. Duhm und Marti). Der Feind Moabs in Jes. 15f. sind die Nabatäer. Cheyne und Marti denken an die persische Periode; aber das Königtum scheint in Juda wiederhergestellt, so kommt man mit Duhm auf die Hasmonäerzeit. Unter Johann Hyrkan erstickten die Territorialeroberungen die Sympathie und machten die alte Feindseligkeit wieder lebendig.

In dieser Periode erhielten die sieben Bücher ihre Endredaktion mit manchen Glossen und Interpolationen, wie Kap. 23, 1—8, Psalmenfragmenten in 17, dem Gebet 32, 16ff. usw. Unter Alexander Jannäus mögen die in LXX fehlenden Abschnitte dazu gekommen sein; doch können einige auch früher sein.

§ 21. Der Text ist in allen hebräischen Handschriften so ziemlich der gleiche, etwa der vom Ende des 1. Jahrhunderts. LXX hat ein beträchtliches Minus; ihr fehlen Kap. 10, 6—8. 10; 17, 1—4; 29, 14. 16—20; 30, 10f.; 33, 14—26; 39, 4—13; 48, 45—47; 51, 45—48; 52, 28—30; mehr als sechzigmal נאם יהוה, häufig יהוה אלהי ישראל oder י' אלהי צבאות, הנביא und andere Titel, auch die Angabe des Vaters. Statt der Eigennamen setzt sie oft Fürwörter. Sie hat aber auch ein Plus: Wörter wie כל, כה אמר יהוה, הנה. Von MT. unterscheidet sie

sich auch durch verschiedene Worttrennung und verschiedene Konsonantenlesung.

Für manche der hier nur aufgestellten Behauptungen mag N. Schmidt den Beweis in seinem Aufsatz „The book of Jeremiah" in „The New World" 1900, S. 655—73, sowie in seiner „Introduction to the book of Jeremiah" bringen, die mir leider nicht zur Verfügung stehen.

Ziemlich allgemein sind heute die Grundsätze zugestanden, die Kamphausen in „Das Lied Moses Deut. 32, 1—43 ... 1862", S. 254—66, so formuliert, daß wir zwar nicht von vornherein bestimmte und scharfe Grenzen ziehen dürfen, „bis wie weit und bis zu welchem Grade der Bestimmtheit der Geist der Weissagung die Zukunft aufschließe oder nicht", aber daß sich doch „aus der wissenschaftlichen Untersuchung sämtlicher Weissagungen gewisse Merkmale ergeben, wonach wir sagen müssen, dieses oder jenes ist nirgends in der Bibel Gegenstand der Vorhersagung gewesen. Diese rein geschichtliche Wahrnehmung rechtfertigt sich auch durch den Begriff, welchen wir durch vernünftige Betrachtung von der biblischen Prophetie gewinnen". Ferner müssen „in jedem prophetischen Stück die über die Zukunft gemachten Aussagen einen sittlichen Zweck schon für die Zeitgenossen des Propheten haben". Nur läßt sich daraus kein sicherer Maßstab für Ausscheidung unechter Bestandteile gewinnen, da über jene Merkmale und diesen sittlichen Zweck nicht so leicht Einheit der Forscher erzielt werden kann; die Entscheidung hängt hier zu sehr von der persönlichen Eigenart des einzelnen ab. Untrüglich ist folgende Regel: „Die in einer Weissagung als gegenwärtig gesetzten Zeitverhältnisse, woran als an etwas Bekanntes die prophetischen Aussprüche angeknüpft werden, bilden wirklich die Gegenwart des Propheten". Bloß scheinbar ist die Ausnahme, daß ein Stück oder Buch die Vergangenheit als Gegenwart hinstellt; jedoch schimmert in solchen Fällen die wirkliche Gegenwart des Propheten durch die künstlich angenommene meist deutlich genug hindurch (vgl. Daniel). Immerhin gibt es auch spätere Einschübe, die ihre eigene Zeit nicht so scharf heraustreten lassen. Seit die Verbalinspiration durch sicher nachgewiesene Irrtümer (z. B. Jer. 27, 1) und Einschübe (Jes. 40—66)

unhaltbar geworden, haben wir keinen Grund mehr, zu bestreiten, daß die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes ähnlichen Geschicken unterworfen war, wie sonst vielgelesene Bücher des Altertums, der religiösen wie der profanen Literatur.

„Überall, wo wir uns in Anwendung jenes Kanons gegen die hergebrachte Ansicht entscheiden müssen, treffen nun noch eine Reihe von Nebenumständen ein, welche die Richtigkeit des Kanons erhärten, obgleich sie einzeln für sich genommen zurzeit noch manches Unsichere an sich tragen und dies zum Teil auch immer behalten werden." Sie müssen daher mit großer Vorsicht verwendet werden, aber so können sie doch zur Bekräftigung dienen. Dahin gehört: 1) die literarische Abhängigkeit, die nicht überall mit Sicherheit festzustellen ist; aber auch wo Abhängigkeit sicher, bleibt manchmal noch die Prioritätsfrage ungelöst (vgl. Jer. 49, 7—22 und Obadja 1—9); 2) die Sprache (etwa Aramaisierendes; Archaistisches nur mit größter Vorsicht; auch der Stil eines Schriftstellers). Das führt schon zu 3) den Anschauungen des Schriftstellers. Auch hier muß man stets im Auge behalten, daß für den Schriftsteller vergangener Jahrhunderte manches kein unlöslicher Widerspruch war, was wir nicht mehr zusammendenken können (vgl. Luthers katholische Anschauungen oft unmittelbar neben Ausführungen seiner neuen reformatorischen Erkenntnis, ohne daß wir berechtigt wären, die eine oder die andere Stelle auszuscheiden. Dies ist wichtig für Stellen wie Jer. 17, 19—27 neben 7, 21 ff.).

Von diesen Grundsätzen aus glauben auch wir, mit sämtlichen Neueren Kap. 39, 1 f. 4—10; 52 und etwa noch 10, 1—16 ausscheiden zu müssen, wie wir umgekehrt mit den meisten gegen Schmidt den Kern der persönlichen Worte Jeremias für echt halten, weil wir es nicht wahrscheinlich finden, daß ein Späterer z. B. sollte gewagt haben, den Propheten den Tag seiner Geburt verfluchen zu lassen, während es sich leicht begreifen läßt, daß der Dichter des Hiobbuches diese Stelle für seinen Helden verwertet und weiter ausführt. Dies hindert uns aber keineswegs, einzelne Abschnitte wie Kap. 12, 1—6, etwa auch 11, 21—23; 15, 19^{b}; 17, 5—8. 10—13. 18; 18, 21—23; 20, 12 f. mit Duhm

auszuscheiden, teils weil sie viel zu allgemeinen Charakters sind, als daß sie in die konkrete Lage des Zusammenhanges und in den Mund eines Jeremia passen würden, teils weil es kaum wahrscheinlich, daß eine so edle Gestalt, wie die unseres Propheten, ihre persönlichen Feinde mit so bitterem Haß verfolgte, auch wenn sie ihm das größte Unrecht und die bittersten Schmerzen zugefügt hätten. Doch ließe sich hiergegen sofort die Frage erheben, ob das nicht zu neutestamentlich gedacht ist.

Trotz der manchmal oberflächlichen und wenig Verständnis des Originals verratenden Übersetzung der LXX geben wir ihr doch im ganzen, besonders bei ihren größeren Kürzungen, den Vorzug vor MT. Es handelt sich hier wohl um zwei Stadien ein und desselben Redaktionsprozesses, in welchem LXX, bezw. ihre hebräische Vorlage die frühere Stufe darstellt, da sie eine Menge Einschübe des MT. noch nicht hat, wo absichtliche oder zufällige Auslassung kaum erklärbar ist. Zum Teil sind es einzelne Wörter, besonders Titel und Namen (wie הנביא hinter Jeremia und Hananja in Kap. 28 allein 12 mal, Nebukadnezar von 36 mal 23 mal). Auch das Athbasch, das Jeremia schwerlich gebraucht hat, kennt sie noch nicht (25, 26; 51, 1. 41). In ihr fehlen manche der erklärenden Randbemerkungen, die sich zudem manchmal durch Mißverständnis des Textes kenntlich machen, vgl. 30, 17[b] ציון, wo es sich um Gesamtisrael und wesentlich um Ephraim handelt (30, 1 bis 31, 22). Dann sind's aber auch größere Stellen, so 7 Wiederholungen Kap. 8, 10—12 (= 6, 13—15); 17, 3f. (= 15, 13f.); 30, 10f. (= 46, 27f., das aber in LXX als 26 jenem als 37 vorausgeht); 33, 15f. (= 23, 5f.); 33, 25f. (= 31, 35—37); 39, 4—13 (= 52, 10ff.); 48, 40f. (= 49, 22). Da sie alle die anderen Wiederholungen (mehr als 30) ruhig bringt, könnte das darauf schließen lassen, daß diese 7 noch nicht in ihrer Vorlage standen. Wieder sinds Stellen, die nicht recht in den Zusammenhang passen oder mindestens entbehrlich sind, wie 10, 6—8 (10?); 27, 19—22 (wohl aus 2 Kön. 25, 13ff. eingesetzt); 39, 4—13 (vgl. 52, 7—12; in 39 zerreißt es den Zusammenhang); 29, 16—20 (die Androhung des Verderbens an Zedekia und die in Jerusalem Zurückgebliebenen,

die in dem Briefe nach Babel wenig Sinn hat); 52, 28—30 (die einzigen Verse dieses Kapitels, die nicht 2 Kön. 24 f. entnommen sind). Sie enthalten genaue Angaben, aber ebendeshalb begreift sich nicht, warum der Übersetzer sie sollte ausgelassen haben. Dies gilt auch für Kap. 33, 14—26. Wären diese Verse von Jeremia, so müßten sie nach 586 verfaßt sein und könnten erst nachträglich ins Buch Jeremia gekommen sein. Doch wahrscheinlicher sind die V. 14—16 erst im Anschlusse an Kap. 23, 5 f. geschrieben und hierhergekommen, obwohl sie letzteres nicht einmal genau auffaßten; יהוה צדקנו ist dort Name des gerechten Sprosses Davids, des Messias, hier dagegen des wiederhergestellten Jerusalem. Es gibt aber auch Fälle, wo MT. das Ursprünglichere hat, sei's, daß der Übersetzer sein Original nicht richtig las oder verstand — er scheint teilweise flüchtig gearbeitet zu haben, teilweise sehr wortgetreu —, sei's, daß sich Fehler schon in seine Vorlage eingeschlichen hatten. So ist schließlich immer von Fall zu Fall zu entscheiden, wo sich das Ursprünglichere findet. Auch ist noch die Möglichkeit offen zu halten, daß dann und wann M.T. und LXX gemeinsam einen späteren, entstellten Text bieten. Auch können schon zur Zeit der Übersetzung, ja selbst früher andere Handschriften mit den betreffenden Erweiterungen vorhanden gewesen sein. Es ist ja frühestens seit der Fixierung des Kanons der Fall, daß nur noch ein Original allen künftigen Abschriften zugrunde gelegt wurde. Wir müssen daher bei der Datierung der Einschübe, die in LXX fehlen, vorsichtiger sein, als Duhm und R. Schmidt gewesen sind.

Auch Kap. 17, 19—27 möchten wir ausscheiden, obwohl wir Orelli (Strack und Zöcklers „Handkommentar zum Alten Testament" IV, S. 291) keineswegs bestreiten wollen, daß auch Jeremia, „bei aller Innerlichkeit und Geistigkeit seiner Auffassung der Gottesherrschaft doch auch die äußerlichen Grundgebote, die Gott im Alten Bunde gegeben, als unveräußerlich schätzen" konnte und dann „zum Heile des Volkes streng durchgeführt wissen wollte". Allein es ist uns kaum denkbar, daß ein so gewaltiger Geist wie Jeremia uns zumute, alle diese Gedanken zwischen den Zeilen zu lesen, während der Wortlaut seiner Rede das Glück des Volkes rein

von der äußerlichen Arbeitsenthaltung am Sabbath abhängen läßt, mit der bei einem Späteren viel leichter erklärlichen Wendung, daß „die Könige Judas“ (Plur.!) sich am Sabbath des Lasttragens enthalten sollen.

Aus der Zahl der Orakel wider die fremden Völker wird Kap. 50, 1 bis 51, 58 jedenfalls mit Budde (Jahrbücher für deutsche Theologie XXIII, 1878, S. 428—70. 529—62) gegen Graf (Der Prophet Jeremia 1862) auszuscheiden sein. Eine Vergleichung von Kap. 51, 25 f. mit Ezech. 35, 3 ff. muß letzterem die Priorität zuerkennen, da in Jeremia ohne Entlehnung nicht verständlich ist, wie Babel der Berg des Verderbens genannt werden kann. Damit stimmt, daß sich fast alle Ideen und Motive, die unseren Autor am meisten beschäftigen, bei Ezechiel in breiter Ausführung finden. Vgl. Kap. 50, 6 ff. 17 ff. mit Ezech. 34; 50, 35—38 mit Ezech. 21. 30. 33; die Schilderung der Eroberung und Zerstörung Babels und der von Tyrus Ezech. 26, 1—14; die Drohungen gegen Ammon und Edom Ezech. 25, 1—7. 12—14, das Verheißungskapitel Ezech. 36. Sodann zeigt unser Stück große Ähnlichkeit mit sämtlichen unechten Bestandteilen des Buches Jesaja. Eine Gegenüberstellung von Jer. 50 f. und Jes. 13 f. 21, 1—10; 24 f. erweist die Priorität der Jesajastellen, die immerhin den echten Jeremia benutzt haben können. Die Abhängigkeit von Jes. 40—66 wird besonders durch Vergleichung von Kap 51, 51. 5; 50, 34 mit Jes. 54, 4 f. anschaulich gemacht und vor allem durch die leitenden Ideen erhärtet, die sämtlich jenem großen Propheten (Jes. II) angehören. Auch mit Nah. 3, 8—18 und Hab. 2, 12 f. berührt sich unser Abschnitt; wieder ist er abhängig. Die weitgreifende Übereinstimmung unserer Kapitel mit dem übrigen Jeremiabuche erträgt eine doppelte Erklärung. Entweder ist unser Stück nachträglich stark überarbeitet und zwar auf Grund einer Anzahl von späteren Stücken oder der Autor desselben hat außer obengenannten Büchern auch das Buch Jeremia für seine Zwecke benutzt. Für letztere Möglichkeit sprechen die unmittelbar aus dem übrigen Buche herübergenommenen Stücke Kap. 51, 15—19 = 10, 12—16 und 50, 40—46 = 49, 18 (mit Benutzung von Jes. 13, 19) 6, 22—24. 49, 19—21. In unseren

zwei Kapiteln sind 14 Verse Wiederholung, im ganzen übrigen Buch nur 37. Sonst ist es immer Wiederholung desselben Gedankens über denselben Gegenstand, hier fast nie. Kap. 50, 41—43 stammt wörtlich aus 6, 22—24; nur zieht der Feind in 6 gegen Jerusalem, in 50 gegen Babel. „Daß Jeremia so seinen eigenen Text sollte mißhandelt haben, ist unglaublich". Der Autor unseres Stückes hat fast alles von andern entlehnt und nur ein verschwindend kleiner Rest bleibt als sein Eigentum übrig. Nur eine Folge dieser Entstehungsweise ist der Mangel jeder logischen Anordnung. Hier kann auch durch Ausscheidung von Interpolationen nicht geholfen werden, da fast jeder einzelne Vers weggelassen werden kann, ohne daß dem Zusammenhange Schaden geschieht. Hat Deuterojesaja das Jeremiabuch überarbeitet, so stammt 10, 1—16 sicher von seiner Hand; dann kann er aber nicht selbst 51, 15—19 nochmals dasselbe eingefügt haben, diesfalls aber auch 50, 39—46 nicht und so muß man ihm die Überarbeitung des ganzen Stückes absprechen. So wird spätere Abfassung des Ganzen, nicht bloß Überarbeitung, sehr wahrscheinlich. Der Verfasser wollte ex professo eine Weissagung gegen Babel schreiben; er suchte nach einem Muster und fand dies in Jes. 13. Er lebte in einer Zeit, in welcher Babel für das israelitische Volk wesentlich das große Reservoir der Übriggebliebenen seines Stammes war, und das fast ausschließliche Interesse daran Rückkehr oder Nachschub aus diesem großen Behälter". Aber er legte die Weissagung Jeremia in den Mund, daher das stets wiederholte, fast ängstliche Abspringen von Jes. 13 (34) auf jeremianische Stellen ähnlichen Inhalts; in solchen Fällen entlehnt er meist noch anderes aus Jeremia. „Vielseitige Belesenheit des Autors und Vorliebe für Jes. 40—66 und Ezechiel gaben dem unselbständigen Manne einzelne Gedanken und Motive in Menge in die Hand."

Für die Echtheit der übrigen Orakel gegen die Heiden, oder doch eines bedeutenden Kerns aus ihnen, kann man sich auf Stellen wie Kap. 1, 5. 10; 12, 14—17; 18, 9 ff; 25, 15—19; 27, 2 ff.; 36, 2 berufen; sie fordern Weissagungen in größerem Umfang über nichtisraelitische Völker. Und wenn auch Hosea und Micha keine eigentlichen Drohweissagungen gegen die Völker

enthalten, so finden sich solche in einer ganzen Anzahl Prophetenschriften aus der Zeit vor und nach Jeremia. Dem läßt sich freilich entgegnen, daß die oben zitierten Stellen vielleicht meist, wenn nicht sämtlich eingeschoben sind. Ferner begründet Amos seine Drohweissagungen gegen die heidnischen Nationen mit einem besonderen Verbrechen ihrerseits ganz ebenso wie die gegen Juda und Israel; auch geht er in der Strafe dort nicht weiter als hier, vielmehr bleibt er bei Israel stehen. Auch in Jes. 13—27 wird in neuerer Zeit das Meiste Jesaja abgesprochen; so hält z. B. Marti (Kurzer Handkommentar zum Alten Testamente X, 1900) nur die Strafandrohungen gegen Damaskus und Israel (17, 1—11. 18, 5 f.), die sich 734 wider Juda verbanden, und gegen die Äthiopier (18, 1 f. 4), die Juda zu einem Bündnis verlocken wollten, für echt. Sind diese Ausscheidungen berechtigt, so findet sich auch bei einem Jesaja nichts von einem allgemeinen Gerichte über die Heiden oder auch nur über sämtliche Nachbarn Judas. Bei Zephanja tritt Juda allerdings hinter den Heiden zurück, sofern „sie das Gericht sicher trifft, obschon er von ihren Sünden nicht spricht und nur Nineves Stolz hervorhebt." „Nur das Gericht über ein einzelnes Volk verkünden Nahum und Habakuk. Bei dem Ersteren ist der Untergang Nineves mit dem Unheil begründet, das die Assyrer gegen Jahve im Schilde führten, während die großen Propheten hinter den Assyrern Jahve selber sahen. Auch spricht sich unverkennbar mehr die Freude an der Rache . . als die sittliche Entrüstung über die Bluttaten, die die Assyrer begingen, . . aus." „Tiefer ist der Fall der bedrohten Macht von Habakuk" durch die Verletzung des Rechts begründet. (Aug. Kaysers, Theologie des Alten Testaments[4] von K. Marti 1903, S. 186). Ezechiel wirft den Nachbarn Israels, zu denen er auch Ägypten rechnet, vor, daß sie es in ihrer Mitte nicht zur rechten Ruhe kommen ließen, daß ihnen das Verständnis für Israels wahre Größe abging, weil sie Jahve nicht kannten. Soll das Volk zu ungestörter Ausübung seines Kultes kommen, so müssen „diese bösen Nachbarn, wo nicht völlig vertilgt, zum mindesten unschädlich gemacht werden." (Kurzer Handkommentar XII, Bertholet 1897,

S. 131). Doch zeigt die Komposition eine gewisse Künstlichkeit, auch hat Ezechiel nach Kap. 3, 6 keine positive Aufgabe an den Heiden. Dies spricht wohl eher dafür, daß er schon ausführliche Weissagungen gegen die Heiden kannte, denn auch sonst erklärt sich Ezechiels Künstlichkeit doch am einfachsten daraus, daß er gegebene Muster auch da nachahmte, wo kein persönliches oder zeitgeschichtliches Bedürfnis vorlag. Von Joel, Obadja und Jona müssen wir hier natürlich absehen, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach einer viel späteren Zeit angehören. Eine sichere Entscheidung läßt sich auch diesen prophetischen Schriften nicht entnehmen. Auf sie können wir nur die Annahme stützen, Jeremia, der doch in der Hauptsache mit den vorexilischen Propheten zusammenzunehmen ist, werde nicht die heidnischen Völker als solche bedrohen; das sei erst das Zeichen der Dekadence, wie wir sie im Prophetismus seit Ezechiel wahrnehmen. Es läßt sich freilich auch behaupten: daß seit Ezechiel das Gericht über Israels Nachbarn oder über die gesamte Völkerwelt fast ein unentbehrliches Stück der Prophetie geworden, lasse sich am besten erklären, wenn ein Kern von Jer. 25. 46—51 echt sei. So bleiben wir also schließlich doch auf unser Urteil über Jeremias Geschmack und theologischen Standpunkt angewiesen. Ersteres wird mindestens eine Anzahl größerer und kleinerer Abschnitte in Kap. 46—49 beseitigen. Letzteres stellt uns vor die Frage, ob es der Gottesbegriff Jeremias zulasse, daß die Heiden bloß deshalb, weil sie Heiden sind, vernichtet werden. Denn wären besondere Sünden ihrerseits der Grund dieses Verdammungsurteiles, so ist nicht einzusehen, warum der Prophet dieselben nicht ebensogut erwähnt, wie es Amos tat. Wir glauben jene Frage verneinen zu dürfen, bezw. zu müssen und haben damit über Giesebrecht (Nowacks Handkommentar zum Alten Testament III, 2, 1894) hinaus nur noch Kap. 47. 49, 7 f. 10 f. 13 und 25, 15—29 zu verwerfen, gegen welch letzteres er selbst starke Bedenken erhebt, denen er die V. 22. 25—29 auch seinerseits zum Opfer bringt. Was er für die Echtheit dieser Abschnitte vorbringt, läßt sich größtenteils auch damit erklären, daß der spätere Verfasser Jeremia reden lassen wollte.

Auch die zahlreichen Wiederholungen (1, 18 f. = 15, 20;

2, 15 = 4, 7; 2, 28 = 11, 13; 4, 4^{b} = 21, 12^{b}; 4, 5 = 8, 14; 4, 6 = 6, 1; 5, 9 = 5, 29. 9, 8; 7, 16 = 11, 14. 14, 11; 7, 23^{a}. 24f. = 11, 4^{b}. 8^{a}. 7^{b}; 7, 31—33 = 19, 5—7. 32, 35 (16, 4; 34, 20); 7, 34 = 16, 9. 25, 10. 33, 11; 8, 2 = 16, 4. 25, 33; 9, 14 = 23, 15. 8, 14; 9, 15^{b} = 49, 57^{b}; 11, 20 = 20, 12; 11, 23^{b} = 23, 12^{b}. 48, 44^{b}. 49, 8^{b}; 15, 2 = 43, 11; 16, 14f. = 23, 7f.; 17, 20 = 19, 3; 17, 25 = 22, 4; 19, 8 = 49, 17. 50, 13; 21, 9 = 38, 2; 21, 13f. = 50, 31f.; 23, 19f. = 30, 23f.; 46, 21^{b} = 50, 27^{b}; 49, 17 = 50, 13; 49, 26 = 50, 30 und die oben besprochenen) möchten wir nicht Jeremia oder seinem Schreiber Baruch zur Last legen, indem wir uns hier lieber auf die Seite der Verteidiger ihres Geschmackes schlagen als auf die der Tradition.

Dagegen scheint weder der theologische Standpunkt Jeremias noch die Absicht seines Buches von vornherein die Unechtheit sämtlicher messianischer Stellen (23, 5f.; 33, 14ff.; 30, 9; 21) zu beweisen. Doch schließen wir uns mit P. Volz (die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897, S. 68ff.) der Ausscheidung sämtlicher im engeren Sinne messianischer Stellen an, wie sie die weniger konservativen Forscher aus anderweitigen Gründen an diesen Stellen vollzogen haben.

Statt nun vollends sämtliche von Duhm und Schmidt beanstandete Stellen des Jeremiabuches auf die Wahrscheinlichkeit ihrer Echtheit oder Unechtheit hin zu prüfen, dürfte es genügen, zu der Art und Weise Stellung zu nehmen, wie sie die Frage der Komposition des Jeremiabuches in Angriff nehmen. Unwillkürlich stutzt man zunächst bei des ersteren Resultat, das von über 1350 Versen nur noch etwa 280 dem Jeremia und 220 dem Baruch zuerkennt und somit fast zwei Drittel der Arbeit späterer Abschreiber, Besitzer und Herausgeber von Handschriften zuschreibt. Fast noch willkürlicher mag auf den ersten Blick erscheinen, daß Jeremia nur prophetische Dichtungen von einer bestimmten Form geschrieben haben soll. Allein Duhm selbst macht in seinem Vorwort (S. VII) darauf aufmerksam, daß er dies Endergebnis weder vorhergesehen noch gar tendenziös herbei-

geführt habe. Vielmehr habe ihm vor Smends „kühnem“ Urteil über Kap. 31 die hohe Bedeutung mancher Stücke ohne weiteres ihren jeremianischen Ursprung verbürgt. Erst jetzt wagte er es, die kritische Untersuchung überall durchzuführen, und die Ausscheidung jener stilistisch schlechten Stücke bedeutet für ihn die Befreiung von einem Alpdrucke; er glaubt so „Jeremia als Menschen, Schriftsteller und Propheten verstehen zu können, soweit man sich anmaßen darf, das von einem so großen Manne zu sagen.“ Und wir gestehen offen, daß es uns beim Durchlesen der einzelnen Abschnitte ganz ähnlich erging: man ist oft ordentlich froh, daß man diesen oder jenen Satz nicht auf den Propheten zurückführen muß. Die § 3. 10—13 angegebenen Merkmale, sowie eine Reihe anderer (Aufzählungen, wie „Könige, Fürsten, Volk von Juda und Jerusalem 1, 18; 32, 32 und oft; Vorliebe für Erwähnung der falschen Propheten, vgl. 23, 30—32 und der Sünden der Väter, die immer wiederkehren; die Behandlung Jeremias als einer Respektsperson; häufige Titelsetzung, Vorliebe für מפני statt מן, האיש הזה und העם הזה im Munde Jahwes, die Deutung aller Strafen aufs Exil; der breite Stil und die aramaisierende Sprache; Ausdrücke wie „Siehe Tage kommen,“ „und es wird geschehen“) zeigen mindestens, daß Grund vorhanden ist, in solchen Abschnitten Überarbeitung zu vermuten. Die schönen Weissagungen haben alle denselben Stil und Inhalt; sie pfropfen den älteren Propheten die Schilderung der goldenen Zukunftstage auf. Vielfach entlehnen diese Ueberarbeiter Bilder und Begriffe aus den älteren Schriftstellern, Jeremia, Ezechiel, Jesaja II oder III, und setzen dieselben als bekannt und verständlich voraus, was sie im betreffenden Zusammenhange keineswegs immer sind. So muß sich z. B. Kap. 23, 29 der Leser die Frage selbst beantworten, inwiefern denn das Wort Gottes Felsen zerschmeißt. Kap. 23, 38—40 ist „eins der erstaunlichsten Beispiele von der Gedankenlosigkeit und Leichtfertigkeit, mit der die Ergänzer vielfach arbeiten.“ Der Verfasser hat sich die Situation, an die er anknüpft, gar nicht recht angesehen. Das „ihr“ trifft streng genommen Jeremia und das Volk, während es in Wirklichkeit nur das letztere im Auge hat. Die Verse 33—36[a] verbieten

augenscheinlich den Ausdruck נשא zum ersten Male; offenbar sind 38ff. später geschrieben, von der Annahme ausgehend, das Verbot in 33ff. habe nichts gefruchtet. Jeremia muß in diesen Nachträgen womöglich am Tempel auftreten (vgl. 24, 1). Häufig werden die Drohungen eingeleitet mit לכן und יען (25, 8). Kap. 25, 33 zeigt das „behagliche Schwelgen in grauenhaften Bildern vom künftigen Lose der außerjüdischen Menschheit", welches uns überall „das Charakterbild und die Weltstimmung des späteren Judentumes" verrät. Kap. 27 „ist eine von jüngerer schreiblustiger Hand besorgte, weitläufige Ausarbeitung des in dem alten Buche (Baruchs) nur in kurzer Form dargebotenen Redestoffes". Es „ist für die Art, wie die Ergänzer verfahren, sehr lehrreich. Aus kurzen Sätzen werden lange Reden gemacht und bisweilen am unrechten Orte angebracht; nicht selten auch die Vermehrung immer aufs neue vermehrt (vgl. auch Jes. 22, 15—25). Wo ein solcher Zusatz zum Zusatz auftritt, kann man sicher sein, einen Gegenstand vor sich zu haben, der die nachexilische Judenschaft besonders stark interessiert." (Duhm a. a. O., S. 221. 223.) Diese und ähnliche Ausführungen haben etwas so Überzeugendes, daß wir höchstens den Einwand gelten lassen könnten, ob wir denn vernünftigerweise eine solche Menge von nachträglichen Einschüben annehmen dürfen und ob es nachzuweisen sei, daß es derartige, fast möchte man sagen, Predigerschulen gegeben habe, die nicht etwa bloß sich einzelne Abschnitte aus Jeremia zum Predigttext genommen, sondern ihre eigenen Predigten oder doch deren Grundgedanken dem Jeremiabuch einverleibt haben. Erstere Annahme dürfte wohl kaum eine prinzipielle Bekämpfung erfahren, nachdem eigentlich sämtliche Forscher ein ähnliches Schicksal für die historischen Bücher des Alten Testaments zugestanden haben (deren Überarbeitung auf Grund des Deuteronomium und Priesterkodex). Letztere Hypothese dürfte kaum zu beweisen, aber auch ebenso schwer zu widerlegen sein. Duhms Ausführungen über die Ergänzer erinnern jedenfalls vielfach an Art und Unart mancher Prediger; auch wäre auf die christlichen Einschübe in dem Geschichtswerk des jüdischen Schriftstellers Josephus zu verweisen. Daß das Buch Jeremia eine ganze Anzahl Lieder im Metrum

der sogenannten Qinastrophe enthalte, hat schon Budde in ZATW. II, 1—52; III, 299—306 (vgl. XI. XII) behauptet und in Nr. 24 der theologischen Literaturzeitung 1895 gegen Cornill verteidigt. Was hindert uns, anzunehmen, daß dies bei Jeremia noch bedeutend häufiger der Fall war, als dies Budde zunächst nachweist, der, um seiner These Eingang zu verschaffen, nur die ganz sicheren Beispiele aufzählt, in denen nichts oder fast nichts am überlieferten Textbestand zu ändern ist? Doch wir wissen ja, wie leicht der Text in früherer Zeit verändert werden konnte, ehe ihn sein kanonisches Ansehen vor weiteren Verderbnissen bewahrte. Immerhin werden wir in neuester Zeit auch hier besonders von den Inschriften-Entzifferern zu größerer Vorsicht gemahnt, da ihnen der Stein so oft die naheliegende Konjektur verbietet. Daß da in erster Linie bei der ganzen Art der hebräischen Poesie die dichterische Form in Mitleidenschaft gezogen wurde, bedarf wohl kaum einer näheren Begründung. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß der moderne Geschmack eines Duhm immer den echten Wortlaut des antiken Jeremia findet. Manchmal kann dies Verfahren geradezu die Echtheit einer angefochtenen Stelle retten. Vgl. Duhms scharfes Urteil gegen die Ausscheidung von Kap. 4, 19—21: „Meine Zelte“ sind natürlich „meines Volkes Zelte“; wer wegen dieses Ausdruckes meint, das Gedicht dem Volk in den Mund legen zu müssen, beweist, daß er kein Wort davon verstanden hat.“ Demzufolge müßte Schmidt sein Urteil über Kap. 2, 14—19; 3, 12^{b}. 13. 19 f. 21—25; 4, 1. 19—21; 8, 18—23; 9, 19 f.; 11, 15 f. 18—20; 12, 7—12; 13, 15—17. 22—25^{a}. 26 f.; 14, 17 f. 2—9; 15, 5—9. 10—12. 20 f.; 17, 9 f. 14. 16 f. 1—4; 18, 18—20; 20, 7—11. 14—18; 22, 6^{b}. 7. 20—23; 38, 22 kassieren. Freilich ist zuzugeben, daß hier das Urteil ein ästhetisches und damit stark individuelles ist, wenn auch die Frage nach dem theologischen Standpunkt und nach den Zeitverhältnissen des jeweiligen Verfassers mit in Betracht kommt. So hat Cornill 1901 rasch „die metrischen Stücke des Buchs Jeremia“ herausgegeben, um die Selbständigkeit seiner Arbeit darzulegen, in der Annahme, er werde sich vielfach mit Duhm decken. Auf die gewaltige Abweichung konnten

dann die Gegner dieser Art von Kritik mit Freuden hinweisen. Zum Beweis dieser Abweichung dient am einfachsten eine Zusammenstellung dessen, was Cornill für metrisch hält: Kap. 1, 14—19; 2—6 (mit Ausnahme von 3, 6—18); 11, 15—16; 11, 18 bis 12, 6; 18, 13—17. 18—23; 8, 5—25; 9, 1—21; 10, 17—24; 46, 2—12; 47, 1—7; 48, 1—47; 49, 1—6; 49, 7—11; 49, 23—27; 49, 28—33. 14, 1—9. 17—22; 15, 5—10. 15—20; 17, 14—18; 12, 7—13. 13, 18—27; 49, 35—38; 22, 6 f. 10. V. 13—16. V. 20—23. V. 28 f.; 23, 1—6; 23, 9—17; 21, 13 f.; 20, 14—18. 7—12; 30, 5—9. 12 bis 31, 1; 31, 2—6. 9[b]. 15—21; 31, 27—34; 31, 6—25. 46, 14—26; 2, 14—17; 9, 22 f.; 16, 19 f.; 17, 5—8; 17, 9 f.; 17, 11; 17, 13; 38, 22; 10, 2—5. 12—16; 50; 51. Und in P. Haupt's Sacred Books of the Old Testament XI, 1895 behauptet er S. III „nur mit der Qinastrophe zu rechnen, muß als pflichtwidrig bezeichnet werden.“ Jedenfalls ist Duhms Herausgabe von „Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testamentes. Übersetzungen in den Versmaßen der Urschrift III Das Buch Jeremia, 1903“ dankenswert. Denn jetzt läßt sich viel leichter ein Gesamtüberblick und ein Gesamteindruck betreffs seiner Kritik gewinnen. Gegen unsere Erwartung wurden wir dadurch eher noch mehr für seine Ansicht gewonnen. Kap. 22, 18 f. ist das einzige prosaische Stück, welches er trotz לכן und כה אמר יהוה für echt erklärt, weil kein Späterer eine Weissagung Jeremias auf Jojakim erdichtet hätte, die sich nicht erfüllt hat.

Ebenso radikal wie Duhms Kritik an den Reden Jeremias ist die Schmidts an den erzählenden Abschnitten des Buches. Er ist der einzige Forscher der letzten 20 Jahre, der nicht etwa bloß einzelne Abschnitte wie Kap. 39 verwirft, sondern die Geschichtlichkeit des Ganzen in Frage stellt. Er nimmt zwar das Vorhandensein einer Biographie Jeremias an, die vielleicht über Geburt und Tod des Propheten nichts berichtete. Allein er sondert 40—44 davon ab, weil diese Kapitel dem Herausgeber, der 1, 3 schrieb, unbekannt waren, und weil 40, 7 bis 41, 18 von Jeremia überhaupt nicht die Rede ist; auch weisen die Anschauungen, wie insbesondere die Annahme einer gänzlichen Entvölkerung Judäas,

auf sehr späten Ursprung. (s. § 6. VII. § 17.) Dagegen stammen die geschichtlichen Abschnitte der 6 ersten Bücher (1—39) aus der Biographie, haben aber sehr verschiedenen historischen Wert, da jene selbst erst ein Produkt der persischen Periode ist (538—332). Sie verdankt ihr Entstehen dem Wunsche und Bedürfnis, eine zusammenhängende Lebensgeschichte des immer mehr zu Ansehen gelangenden Propheten zu besitzen, und nahm ohne geübten kritischen Scharfsinn von den vorhandenen Erzählungen und Legenden über Jeremia auf, was ihr gerade zu Gebote stand oder doch was ihrem Verfasser brauchbar schien. Schmidt bemerkt nun, die Lebenswahrheit der Geschichte ist viel gerühmt und allgemein als Zeichen der Authentie betrachtet. Die Literarkritiker sind noch fähig, sich durch lebendige Beschreibung, Lokalfärbung, Namen und Daten täuschen zu lassen und über ihrem Entzücken offenbare Widersprüche und historische Unmöglichkeiten zu vergessen. Freilich sind damit seine Aufstellungen noch keineswegs alle gerechtfertigt. So ist mir z. B. unerklärlich, wie er behaupten mag, die ägyptischen Juden hätten ein prophetisches Wort erfunden, um ihren Stammbaum bis ins Exil zurückzuverlegen (§ 6. VII). Dann hätten sie doch sicherlich dafür gesorgt, daß der Prophet ihren Vorfahren nicht so übel mitgespielt hätte. Auch die Gegengründe gegen die wesentliche Geschichtlichkeit der für unsere Frage wichtigsten Erzählung (36) ließen sich einzeln genommen wohl ohne allzugroße Schwierigkeit (wenigstens als zwingend) beseitigen. Allein damit ist umgekehrt nichts weiter gewonnen, als daß wir die Möglichkeit haben, diese Berichte von einem gut unterrichteten, aber etwas ungenauen Berichterstatter abzuleiten. Notwendig ist die letztere Annahme damit ebenfalls noch nicht. Denn niemand wird bestreiten, daß auch ein guter Roman Lebenswahrheit, Lokalfarben, bestimmte Namen und Daten aufweisen kann. Baruch kann dies und jenes geschrieben haben, aber damit ist keineswegs gesagt, daß wir seine Aufzeichnungen besitzen müssen. Jedenfalls ist aber bei diesem Stande der Dinge auf eine Rekonstruktion jener Urrolle (36, 2) zu verzichten.

Wenn wir so in der Hauptsache Duhms Resultaten für die Reden (Gedichte) Jeremias und Schmidts Hypothesen über die

geschichtlichen Abschnitte des Jeremiabuchs folgen, so schließen wir uns damit ihrer im wesentlichen gemeinsamen Auffassung von der Entstehung unseres Jeremiabuchs an, nur daß wir mit Duhm gegen Schmidt betonen möchten, daß die zeitliche Ansetzung der einzelnen kleineren und größeren Einschübe und Anhängsel sich vielfach nicht mehr mit Sicherheit wird ermitteln lassen. Wollte man uns aber wegen unseres Verfahrens eines circulus vitiosus beschuldigen, so würden wir ruhig zugeben, daß wir nicht ohne circulus durchkommen, aber von den Gegnern dasselbe Zugeständnis verlangen. Denn das liegt in der Natur jeder Hypothese, daß sie von Voraussetzungen ausgehen muß, deren Richtigkeit zu Beginn der Untersuchung noch nicht feststeht, die vielmehr im günstigsten Falle im Lauf der Untersuchung sich herausstellen kann. Entdeckungen, wie die der Politik des Aristoteles mit deren früheren Rekonstruktionen verglichen, machen uns freilich vorsichtig, daß wir bereitwillig eingestehen, bei der Entstehung des Jeremiabuchs könne es auch wesentlich anders zugegangen sein, als uns am wahrscheinlichsten dünkt. Aber so lange wir keine Hoffnung haben, je das Original der Reden Jeremias und jener Biographie aufzufinden, müssen wir uns eben mit unseren Gedanken und Wahrscheinlichkeitsgründen begnügen. Wir wissen auch wohl, daß diese kritischen Resultate nicht gleichgültig sind für das Bild, das wir uns von diesem größten aller Propheten machen, für die Wertung seines Einflusses und seiner Bedeutung innerhalb des Ganzen der Offenbarungsgeschichte und in letzter Linie für die Zeichnung des gesamten Prophetismus. Aber gerade deshalb ziehen wir einen kleinen, gesicherten Schatz von echten Worten und historischen Taten oder Leiden des Propheten der ungekürzten Überlieferung vor, so lange diese nicht unbezweifelbar bleibt. Ja nicht einmal das Jeremiabuch in seinem wunderbaren Gemische verliert für uns seine Bedeutung; es gewinnt geradezu an Anziehungskraft, wenn es uns in die religiöse Entwickelung mehrerer Jahrhunderte hineinsehen läßt, wenn es uns den Rückschritt und das Herabfallen von der Höhe eines Jeremia zeigt und daneben doch schauen läßt, wie Jeremia da und dort verstanden wurde, ja wie seine Gedanken zum Teil erst von der Nachwelt in ihrer vollen Konsequenz durchdacht wurden.

2.

Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs.

Von

Prof. Dr. Wilhelm Soltau in Zabern.

Einleitung.

Epheser- und Kolosserbrief haben seit langer Zeit der kritischen Bibelforschung zu schaffen gemacht. Trotz der ausgezeichnetsten Arbeiten aber [1]), welche diesem Problem gewidmet waren, sind die urteilsfähigen Forscher zur Zeit keineswegs einig über die Echtheit und das Verhältnis beider Schriften zu einander.

Das allerdings gilt mit Recht als ausgemacht, daß irgend ein Verhältnis der Abhängigkeit zwischen beiden Episteln bestehen muß. Aber es herrscht keine Übereinstimmung darüber, welcher von beiden Briefen der originalere ist, und sehr abweichende Vermutungen werden namentlich auch über den Grad und die Art der Abhängigkeit geäußert.

Während Hönig in seinem Aufsatze (vgl. Anm. 1) „die ursprünglichere Gestalt des Briefes an die Kolosser" „unzweifelhaft" gemacht zu haben glaubte, auch v. Soden bei genauer Durchforschung immer wieder die Ursprünglichkeit dieses Briefes zu entdecken gewußt hat, sind doch die überaus gründlichen Erwägungen Holtzmanns, welche das vielfach Sekundäre des Kolosserbriefes

---

1) Ich nenne besonders W. Hönig, Über das Verhältnis des Epheserbriefs zum Briefe an die Kolosser, in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie" (1872), XV, 63; H. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe (1872); v. Soden, Kolosserbrief, in „Jahrbücher f. prot. Theol." 1885; „Epheserbrief" ebend. 1887, sowie im „Handkommentar"; Schmiedel, Kolosser und Epheser (Ersch und Gruber, Allg. Enzykl. d. W. u. K. II, B. 38, S. 138); Haupt, Gefangenschaftsbriefe S. 102. Keine erhebliche Förderung hat diese Frage erfahren durch Klöppers sonst sorgfältige Untersuchung: „Der Brief an die Kolosser, kritisch untersucht" (Berlin 1882).

dargelegt haben, nicht genügend gewürdigt und nur zum Teil wirklich widerlegt worden.

Gleichwohl hat auch hier eine Klärung der Urteile stattgefunden, und es dürfte kaum noch zu bestreiten sein, daß dem Kolosserbrief jedenfalls ein echtes paulinisches Schreiben zu Grunde liegt [1]), welches allerdings mannigfache Überarbeitungen erlitten hat, während die Echtheit des Epheserbriefes jetzt fast durchweg preisgegeben wird.

Während aber allgemein zugestanden wird, daß der Kolosserbrief einige Interpolationen erfahren hat, welche Verwandtschaft mit Epheser haben, wird von der einen Seite eine schriftstellerische Absicht, von der anderen eine Interpolation rein äußerlicher Art angenommen, und je nachdem natürlich auch das Maß der Interpolation in beiden Fällen vielfach verschieden bemessen.

Der Verfasser der folgenden Untersuchung hätte nun seine Erörterungen nicht veröffentlicht, wenn er nicht auf zwei Gesichtspunkte hätte hinweisen können, welche bisher zu wenig beachtet worden waren, obschon sie geeignet erscheinen, den Tatbestand wesentlich zu klären.

Zuerst: alle Welt gesteht ein, daß zwischen beiden Schriften die engsten Beziehungen vorhanden sind; die großen Gegensätze, welche offenbar bestehen, sind nicht zu ihrem Rechte gekommen [2]). Diese weisen mit zwingender Kraft darauf hin, daß der Verfasser des Epheserbriefes den vollständigen Kolosserbrief nicht gekannt oder doch wenigstens nicht benutzt haben kann.

Und sodann: die ähnlichen Stellen zerfallen in zwei ganz verschiedene Kategorien: eine Anzahl von bestimmt nachweisbaren kleineren Zusätzen sind im Kolosserbrief durchaus äußerlich eingeschoben, wogegen mehrere größere Abschnitte, welche mit Epheser übereinstimmen, sicherlich originaler Art sind, der Quellschrift von Epheser angehören.

Die Beachtung dieser beiden Momente wird auch Licht auf

1) Jülicher, Einleitung in das Neue Testament S. 105.

2) Jülicher, Einleitung S. 114, weist erst zum Schluß auf den Gegensatz hin.

die bisher mehrfach in verschiedenem Sinne beantwortete Kontroverse werfen, wer diese Kontamination und die Interpolationen vorgenommen hat, und welcher Epoche dieselben angehören. Jedenfalls sind Holtzmanns im einzelnen meist treffende Beobachtungen über die Art der Interpolation nicht dahin zu verwerten, daß eine besondere schriftstellerische Absicht eines einzigen Schriftstellers, der den Kolosserbrief zu überarbeiten und zu erweitern suchte, angenommen werden darf.

Beginnen wir damit, eine Reihe von äußerlichen Umgestaltungen, welche der Kolosserbrief erfahren hat, festzustellen.

1.

Um hier nicht vorschnell Vermutungen aufkommen zu lassen, welche der Schlußentscheidung präjudizieren, ist es notwendig zu beachten, daß eine ganze Reihe von Ausdrücken, Sätzen oder ganzen Versen auf ganz äußerliche Weise in den Kolosserbrief hineingekommen und nicht etwa durch Vermittelung eines selbständigen Schriftstellers oder wohl gar durch die Hand des Verfassers des Epheserbriefs eingelegt worden sind.

Es sind das Stellen, welche anfänglich als Parallelstellen oder als erläuternde und erweiternde Notizen am Rande vermerkt gewesen sein müssen und dann per nefas in den Text gekommen sind. Einige derselben sind dem Wortlaut von Kolosser selbst entlehnt, andere verraten Verwandtschaft mit Epheser. Es sind folgende:

1) In Kol. 1, 10 steht der Satz *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ*, nachdem 1, 6 vom Evangelium gesagt war *καὶ ἔστι καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον, καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ.* Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß ein originaler Schriftsteller diese seltenen Worte, noch dazu einmal vom Evangelium, dann von den Gläubigen, innerhalb weniger Zeilen zweimal gebraucht haben sollte. Wo es Glossem ist, das zu entscheiden könnte deshalb schwierig erscheinen, weil an beiden Stellen offenkundige Interpolationen vorliegen. In Wirklichkeit aber ist nur

die erste Erwähnung dieser Worte zu beanstanden. Daß die Christen gute Frucht bringen (1, 10), ist in der Ordnung. Vom Evangelium aber zu sagen *καὶ ἔστι καρποφορούμενον* (1, 6 noch dazu das Medium!), das ist nicht angängig. Das dreimalige *καθὼς* zeigt deutlich das Vorhandensein der Interpolation. Fällt aber dieser Einschub weg, so auch der folgende Zusatz, welcher wieder an 1, 5 (*ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου*) anknüpfen und zu 1, 7 (*καθὼς ἐμάθετε*) überleiten sollte: *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ* ist im einzelnen teils nach Eph. 1, 13; 1, 17, teils nach 2, 6—8 nachgetragen. Kol. 1, 23 (*τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει*) ist vielleicht auch zu dem Anfang von Kol. 1, 6 Vorbild gewesen. Doch könnte allenfalls das sonst gut paulinische 6ª *τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς* [*καθὼς*] *καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* vor 7ª *καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* belassen werden.

2) Auch Kol. 1, 10—11 ist, wie hervorgehoben ward, nicht intakt geblieben. Zu *καρποφοροῦντες* war ein Zusatz mit *ἐν* (*ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*) passend hinzugefügt, zu *καὶ αὐξανόμενοι* ein solcher mit *εἰς*. Daß zu letzterem noch ein zweiter Zusatz mit *ἐν* hinzugefügt ist, ist zweifellos ungehörig; *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ*, welches sich ja eng an Eph. 3, 16 *ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι* anschließt, sollte offenbar nur eine erklärende Umschreibung von *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες* sein. Desgleichen kann nur die eine von den beiden Beifügungen mit *εἰς* (*εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ* oder *εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν*) original sein. Sicherlich ist es die zweite. Das Wort *ἐπίγνωσις* ist ein Lieblingsbegriff des Interpolators (1, 6 *καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν*, 1, 9 *τὴν ἐπίγνωσιν* 3, 10). Dagegen ist die *ὑπομονή* ein „Grundbegriff paulinischer Ethik" (2 Kor. 6, 4; Röm. 2, 7; 5, 3; 12, 12), und ebenso ist *μακροθυμία* (2 Kor. 6, 6 usw.) echt paulinisch.

3) 2, 9 (*ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*) ist offenbar nur eine Wiederholung von 1, 19 (*ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν το πλήρωμα κατοικῆσαι*). An letzterer Stelle, welche eine zusammenhängende christologische Ausführung

gibt, ist sie wohl am Platze. Desto unpassender unterbricht dieser Satz die Ermahnungen Kol. 2, 8 und 2, 10. Man beachte auch, wie durch die Zusätze, welche der Gedanke in 2, 9 erhalten hat (πλήρωμα θεότητος σωματικῶς) eine Potenzierung des Christusbegriffes in den Kolosserbrief gekommen ist, welche den ihm eigentümlichsten [1]) Partien fremd ist. Den Anlaß zur Interpolation über πλήρωμα boten hier die Worte 2, 10 καὶ ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.

Sehr wahrscheinlich ist aber damit das Maß der Interpolation an dieser Stelle noch nicht abgeschlossen. Daß dreimal kurz hintereinander [2]) Christus ἡ κεφαλή genannt wird, ist schwerlich demselben Autor zuzusprechen; diese Schwierigkeit ist aber wohl in anderer Weise zu beseitigen. Sicherlich ist ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ nur eine Glosse zur Deutung von ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς (durch die Befreiung von dem Leibe dieses sündigen Fleisches).

4) Ein ähnlich äußerlicher Zusatz ist Kol. 2, 22ª: ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν ἀποχρήσει: „welches alles zum Untergang bestimmt ist durch den Gebrauch"; denn einmal werden die Schlußworte κατὰ τὰ ἐντάλματα usw., die eng mit τί ... δογματίζεσθε verbunden werden müssen, ganz ungehörig von diesen geschieden, und sodann geben sie für sich auch keinen verständigen Sinn. Den Verboten μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ usw. konnte eine Bekräftigung nur dadurch zuteil werden, daß auf die Gleichgültigkeit der Auswahl von Speisen hingewiesen wurde, nicht aber so, daß das Überflüssige, ja die Entbehrlichkeit der Speisen überhaupt betont wurde. Denn das mußte ja die Enthaltsamen, die Fastenden in ihrem Tun bestärken. Auch das doppelte ἅ ἐστι πάντα κ. τ. λ. und ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα ist unerträglich.

5) Gleich im nächsten Verse ist wieder ἐθελοθρησκεία καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ ein Glossem aus 2, 18, wo statt des un-

---

1) D. h. 1, 1—13; 2, 1—3, 4; 4, 10—18; s. darüber unten S. 539 ff.

2) Kol. 1, 18: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας, ähnlich 2, 19: καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα κ. τ. λ. (worunter die Mitglieder der christlichen Gemeinde verstanden sind).

verständlichen *θέλων*[1]) ... *θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* wohl *ἐθελοθρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* („durch eine selbstgewählte eigentümliche Verehrung der Engel") zu lesen ist. Ist es schon höchst unwahrscheinlich, daß Paulus diese Worte bereits nach drei Versen wieder angewandt habe, so leidet der Zusammenhang der zweiten Stelle nicht, sie im Texte zu belassen. Dort ist allein von den Speiseverboten die Rede, welche nach Menschensatzung auferlegt würden. Von diesen wird passend gesagt „ein Halten derselben erwecke den Schein des Verständigen" *ἐν ἀφειδίᾳ σώματος* „durch die Schonungslosigkeit gegen den Körper" (d. i. durch die körperliche Entsagung), „diene aber nicht zu irgendeiner besonderen Ehre, nur zur Vollbefriedigung des Fleisches". Wie aber durfte dieser klare Gegensatz dadurch getrübt werden, daß hier der „besondere Gottesdienst" und „die demütige Unterwerfung unter die höheren Mächte" mit hineingewirrt wurden?

6) Sehr wahrscheinlich ist ferner Kol. 2, 7 *ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ* nur ein Glossem zu dem einfachen *βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε*. Die Häufung ganz verschiedenartiger bildlicher Begriffe ist unpaulinisch. Als Vorbild diente dabei Eph. 3, 17—18 *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*, und daneben 2, 20 *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ’ποστόλων*[2]).

---

1) Allerdings kommt *ἐθελοθρησκεία* bei Paulus sonst nicht vor, auch *θρησκεία* ist selten. Aber die Zusammensetzungen mit *ἐθελο-* waren beliebt. Eine Bildung wie *ἐθελοθρησκεία* neben dem gewöhnlicheren *ἐθελοδουλεία* ist dem Sprachgenius eines Paulus zuzutrauen, nicht aber einem Interpolator. — Zu *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* vgl. Haupt, Gefangenschaftsbriefe S. 117.

2) Auch bei 1, 20 und 1, 23 sind kleinere Glosseme in den Text geraten. In 1, 20 ist mindestens *δι’ αὐτοῦ* überflüssig nach *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*. Aber auch die Worte *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* sind formell wie sachlich bedenklich. Doch ist, wie S. 534 gezeigt werden wird, wohl auch noch weiteres hier zu beanstanden. In 1, 23 ist *οὗ ἠκούσατε* Glossem zu *κηρυχθέντος*. Ebenso ist in 2, 1 der Zusatz (*ἐν σαρκὶ*) zu *ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου* mehr als überflüssig, ja neben 2, 5 (*τῇ σαρκὶ*) unhaltbar. Endlich ist auch in 1, 12 der Zusatz *ἐν τῷ φωτί* wohl nur aus der mehrfach benutzten Epheserstelle

Die Wiederholung ähnlicher Begriffe noch dazu mit Worten, die dem paulinischen Sprachgebrauche fremd sind (wie *ἐρρίζωμένοι* und *τεθεμελιωμένοι*), ist gewiß nicht ursprünglich.

7) In Kol. 1, 28 sind die Häufungen der Begriffe (*ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ*) unerträglich. Dazu wäre die weitere Wiederholung gleicher Worte in Kol. 3, 16 *ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες* sehr bedenklich. 1, 28 ist also wohl unter Berücksichtigung von 3, 16 formuliert worden. Es sollte eine Parallelstelle zu 1, 29 sein. Das plötzlich eintretende *ἡμεῖς* neben dem Singular 1, 29 *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ* zeigt ohnedies das Ungeschickte der Einführung.

8) Kol. 3, 16ᵃ *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως* durchbricht die Imperativi pluralis 3, 15, an welche sich die Participia pluralia *διδάσκοντες* usw. anschließen. Es sind diese Worte offenbar nicht ursprünglich, sondern eine Parallelstelle zu 3, 15 *καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*.

9) Bekanntlich ist es eine crux interpretum, daß nach Kol. 4, 2—4, welche ganz offenbar den Abschluß der Ermahnungen der Haustafel bilden sollen, noch zwei allgemeine Ermahnungen zur Weisheit und zum rechten Gebrauch der Rede eingefügt sind. Dieselben stehen in dem Briefe ganz beziehungslos da. Man wird wohl in 4, 6 (*ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι ... πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι*) eine Parallelstelle zu *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* (4, 4) zu erkennen haben, wodurch dann auch die Beziehung der Ermahnung (4, 5), weise zu sein gegen die noch draußenstehenden, *πρὸς τοὺς ἔξω*, klar wird. In beiden Versen sind Hinweise auf die rechte Zeit und die rechte Art *πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀπο-*

1, 15—18 (*πεφωτισμένους ... τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας*) beigeschrieben und zwar als Erläuterung zu 1, 13 *ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ... ἐκ τοῦ σκότους*. Der übrige Vers ist alt; der Ausdruck *τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων* wird gedeckt durch Acta 26, 18 *κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις*, einer Rede, die auch paulinische Briefe berücksichtigt.

κρίνεσθαι enthalten. Kol. 4, 5 ist also wohl nach Eph. 5, 15—16, Kol. 4, 6 nach Eph. 4, 29, bezw. 5, 19 beigefügt.

10) Kol. 2, 15 wird von Christus hervorgehoben *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*, was unerträglich ist, nachdem er kurz vorher 2, 11 *ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* genannt war. Der ungebräuchliche Ausdruck *ἀπεκδυσάμενος* ist offenbar aus Kol. 2, 11 bezw. 3, 9 herübergenommen. Ferner ist *ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ* sicher unpaulinisch, nicht minder sind es die folgenden Schlußworte *θριαμβεύσας*[1]) *αὐτοὺς ἐν αὐτῷ*[2]). 2, 15 ist also ein interpretatorischer Zusatz zu 2, 10—11.

11) In Kol. 1, 24 sind die Worte *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος* interpoliert. Es sollte hier wie 1, 18 der dem Paulus und dem Kolosserbrief sonst ganz fremde Gedanke, daß die Kirche der Leib Christi sei (vgl. Eph. 5, 29), eingeschoben werden. Die Worte *ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος* sind natürlich unhaltbar nach 1, 23 *εὐαγγέλιον ... οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.* Der ganze Zusatz zerstört den schönen Zusammenhang *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ*[3]) und *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ* ...

12) Auch Kol. 2, 2 kann so nicht ursprünglich dagestanden haben. Das *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ* (verbunden durch die Liebe) gehört wahrlich nicht dahin. Das seltene *συμβιβάζειν* muß, wie allgemein zugegeben wird, im Anschluß an Kol. 2, 19 = Eph. 4, 16 verstanden werden; an letzterer Stelle kommt sogar neben *συμβιβαζόμενον* das *ἐν ἀγάπῃ* vor. Um so weniger paßt es, losgetrennt von dem dort gebrauchten Bilde, zu den Herzen, die zum Verständnis des göttlichen Heilsplanes erweckt werden

---

1) Ganz äußerliche Nachbildung von 2 Kor. 2, 14 *τῷ θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ.*

2) Auch 2, 19 *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα κ. τ. λ.* war (vgl. unter 3) offenbar ursprünglich eine Parallelstelle (vgl. Eph. 4, 15) zu 2, 11 *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.* Diese letztere Bezeichnung Christi ist 2, 11 sehr passend gebraucht im Gegensatz zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* 2, 8.

3) Mit Unrecht wird dieser doch nur bildlich, nicht dogmatisch aufzufassende Ausdruck als unpaulinisch beanstandet. Vgl. v. Soden, Jahrb. f. protest. Theologie 1885, S. 356.

sollen. Auch wäre eine solche Form neben dem Femininum καρδίαι und dem Gen. plur. αὐτῶν nur mit gewaltsamen Mitteln zu halten. Weiter ist klar, daß hier der Begriff dieses Heilsplanes zweimal mit εἰς vorgetragen wird: 1) εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως und 2) εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ. Daß hier aus Kol. 1, 25—28 (vgl. auch Eph. 1, 18) Erläuterungen und Ergänzungen in den Text von 2, 2 gekommen sind, wird daher nicht zu leugnen sein. Vielleicht stand ursprünglich im Text: ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ εἰσιν κ. τ. λ. Denn Χριστοῦ ist nach v. Sodens Ausführungen im „Handkommentar", S. 41, schwerlich zu halten.

13) Erst Kol. 2, 1 spricht von einem Kampfe des Paulus; es ist daher das ἀγωνιζόμενος nach εἰς ὃ κοπιῶ 1, 29 nur als eine spätere Ergänzung anzusehen, die an der letzteren Stelle für sich unverständlich sein würde.

Unzweifelhaft ist hiermit dargetan, daß der Kolosserbrief manche kleinere Interpolationen erhalten hat, welche früher als Randbemerkungen, als Erläuterungen einzelner Ausdrücke, hinzugefügt gewesen waren.

Die Mehrzahl der hier nachgewiesenen Interpolationen sind rein sprachlicher Art. So ist 1, 6[b] καὶ ἔστιν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ nur eine Umschreibung von 1, 5[b] unter Berücksichtigung von 1, 10 nebst einer Überleitung zu 1, 7. — In 1, 10[b]—11[a] ist εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ erweiternde Umschreibung zu ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ und zu εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν (mit Beachtung von Eph. 3, 16). 1, 29 ist ἀγωνιζόμενος zur Erklärung von κοπιῶ nach 2, 1 (ἡλίκον ἀγῶνα) eingesetzt. 2, 2[b] bietet (wie 2, 2[c] unpassend zu τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ das Wort Χριστοῦ setzt) eine schwülstige Umschreibung zu εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηριόυ τοῦ θεοῦ. 2, 7 ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ ist Erläuterung zu βεβαιούμενοι τῇ πίστει. 2, 9 ist Erläuterung zu πεπληρωμένοι, beruht auf 1, 19, dieses auf Eph. 1, 23 usw. 2, 11[b] ἐν

τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ ist Interpretation von περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ. 2, 15 ist aus einer Erläuterung zu 2, 10 entstanden. 2, 22ª ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει ist eine den Sinn verkennende Erläuterung zu 2, 21 bezw. 2, 23. An dieser Stelle ist ferner der Zusatz ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ aus Kol. 2, 18 beigeschrieben, welches dort am Platze war, hier höchst unpassend ist. 3, 16 ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως ist eine Erläuterung zu 3, 15ª καὶ ἡ εἰρήνη usw. Endlich die Verse 4, 5—6 sind als Erläuterungen der Worte 4, 4 ὡς δεῖ με λαλῆσαι gedacht und beigeschrieben.

An mehreren Stellen sind diese Erläuterungen ohne Kunde eines anderen Schriftstückes erklärlich. Die Zusätze 1, 6ᵇ; 1, 10ᵇ; 2, 15; 2, 23 beruhen lediglich auf Stellen des Kolosserbriefes selbst.

Dagegen ist an manchen Stellen dem Ergänzer auch der Epheserbrief oder ein dort ausgesprochener Gedanke bekannt gewesen. So in 2, 7 ἐρριζωμένοι (Eph. 3, 17 f.); 2, 9 πλήρωμα u. a. m. (Eph. 1, 21 f.); 1, 11 ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι (Eph. 3, 16); 4, 5 (Eph. 5, 15 f.).

In allen diesen Fällen kann von einer schriftstellerischen Absicht, den Kolosserbrief zu überarbeiten, nicht die Rede sein. Es waren die hier aus dem Texte des Kolosserbriefes ausgeschiedenen Worte zu keiner Zeit integrierende Bestandteile desselben. Sie können vielmehr nur bei einer Abschrift von untergeordneter Hand in den Text eingesetzt sein.

2.

Die bisher nachweisbaren Zusätze sind recht äußerlich eingefügt; sie sind aus erklärenden Randbemerkungen entstanden, welche durch die Hand eines Abschreibers in den Text aufgenommen sind.

Es ist daher zunächst zu untersuchen, ob nicht auch noch an einigen anderen Stellen die mit Epheser übereinstimmenden Worte ebenso äußerlich in den Kolosserbrief eingestellt sein könnten.

In der Tat ist dieses, ähnlich wie bei Kol. 4, 5—6, auch Kol. 1, 9; 1, 14; 2, 13; 2, 19 der Fall. Es waren dieses

ursprünglich Parallelstellen oder erläuternde Zusätze, welche aus Epheser beigeschrieben waren, und zwar:

Kol. 1, 9 nach Eph. 1, 15—17 (1, 8; 1, 11);
„ 1, 14 „ „ 1, 7;
„ 2, 13 „ „ 2, 1; 2, 4—5 (vgl. 2, 11);
„ 2, 19 „ „ 4, 16.

Charakteristisch für diese Kontamination von Epheserstellen und dem Kolosserbrief ist auch hier wieder die rein äußerliche Art derselben.

Es hat den Interpolator nicht angefochten, daß durch seine Zusätze der Kolosserbrief einen doppelten Anfang erhalten hat. Der einleitende Gedanke von Kol. 1, 3—5 entspricht durchaus den bei Paulus sonst üblichen Briefanfängen. Er dankt Gott für die erreichten Erfolge in der betr. Gemeinde und bittet für das weitere Gedeihen. Wie Phil. 1, 3, 1 Theſſ. 1, 2, so auch Kol. 1, 3—5 und Eph. 1, 15—17. Dagegen ist es unerhört, daß ein solches Gebet zweimal, das zweite Mal wenige Verse nach dem ersten wiederholt wird. Gleichwohl wiederholt Kol. 1, 9 diesen Gedanken fast wörtlich und zwar nach Eph. 1, 15—17; Kol. 1, 9 schiebt nur noch einige vorhergebrauchte Redewendungen ein (wie *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, wozu Eph. 1, 11 und 1, 18, oder *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει*, wozu 1, 8 Vorbild waren).

Sehr auffällig ist die verständnislose Art der Einfügung.

Vergeblich haben sich die Ausleger bemüht, zu erklären, was denn in 1, 8 bedeuten solle *τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι*. Ohne daß ein Gegensatz wie 1 Kor. 5, 3 [1]) oder Kol. 2, 5 [2]) ausdrücklich hervorgehoben wird, kann eine derartige Beziehung einer rein geistigen Liebe zu dem abwesenden und persönlich unbekannten Schreiber nicht in die Worte *ἀγάπην ἐν πνεύματι* hineingelegt werden. Die Worte *ἐν πνεύματι* sollen vielmehr, soweit sie überhaupt hierher gehören, den Begriff der *ἀγάπη* präzisieren und inhaltlich heben. Das wäre bei einer solchen Auslegung gewiß

---

1) *ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι κ. τ. λ.*
2) *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί.*

nicht der Fall. Noch weniger natürlich, wenn man an den Gegensatz einer bloß äußerlichen Freundschaft dächte. Außerdem würde, wenn an eine durch den heiligen Geist vermittelte Liebe gedacht werden sollte, notwendiger Weise *ἐν τῷ πνεύματι* stehen müssen. Nur da, wo wie Röm. 8, 5—10 beständig von dem Walten dieses heiligen Geistes die Rede ist (5 *τὰ τοῦ πνεύματος* 6 *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος* 9 *πνεῦμα θεοῦ*) darf daneben auch kürzer von einem „Leben im Geist" (5 *κατὰ πνεῦμα* 9 *ἐν πνεύματι*) geredet werden.

Dagegen wäre der Übergang von 8 zu 10 *ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην, ἐν πνεύματι περιπατῆσαι ὑμᾶς*[1]) *ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν* (vgl. Kol. 2, 6 *τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε*) durchaus natürlich und ohne Härte.

Es ist überflüssig zu sagen, daß *διὰ τοῦτο* in Kol. 1, 9 ebenso unpassend wie in Eph. 1, 15 am Platze ist. Denn im Kolosserbrief ist ja das Gebet des Apostels (1, 3) schon vorher durch 1, 4—5 motiviert worden.

Auch bei Kol. 1, 14, welches nach Eph. 1, 7 eingelegt ist, eine Ergänzung zu Kol. 1, 13 sein soll, wird der Beginn der nun folgenden Epheserinterpolation über die Christologie wenig passend an einen Satz angeschlossen, der hauptsächlich Gottes, nicht Jesu Wirken zur Erlösung preisen soll.

Ferner[2]) zeigt Kol. 2, 13 durch seine zahlreichen Beziehungen zu Eph. 2, 1—11, daß es aus dem Zusammenhang von Epheser entlehnt ist. Man vergleiche:

Kol. 2, 13.	Eph. 2, 5 (vgl. dazu 2, 1).
καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.	*καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι, συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ, χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* (= 2, 8). 2, 11 *ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία.*

1) Dieses *ὑμᾶς* findet sich in manchen Kodices.

2) Bei den Schlußworten 2, 12 *τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* beginnt wohl schon die Interpolation. Sie sollte *διὰ ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* erklären.

In diesen Fällen lassen sich stets die Stichworte nachweisen, welche zur Beifügung der Parallelstelle aus Epheser geführt haben: Zu 2, 12 *συνηγέρθητε* ist 2, 13ª Erklärung, während 2, 15 zu 2, 14 bezw. zu 2, 11 erläuternde Ausführungen bietet.

Allerdings könnte jetzt die Verbindung von 2, 14 *ἐξαλείψας . . καὶ ἦρκεν*, wozu *θεός* als Subjekt zu denken ist, etwas hart scheinen nach *τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν*, doch ist sie keineswegs bedenklich. Wahrscheinlich ist übrigens bei dieser Kontamination auch sonst noch einiges fehlerhafte stehen geblieben. Das *ἐν δόγμασιν* 2, 14 ist unverständlich; dafür erwartet man vielmehr ein verbum finitum. Ich vermute *ὃς ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον, ἐδοκίμασεν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν.*

Endlich ist auch Kol. 2, 19, welches genau Eph. 4, 15 f. entspricht, keineswegs im Kolosserbrief original, sondern ziemlich äußerlich aus einem Zusammenhange, wie er Eph. 4, 15 f. ist, eingeschoben. Dieser Gedanke steht in Kolosser ganz außer jeder Verbindung mit dem folgenden. Das *πᾶν τὸ σῶμα* soll die Kirche Christi bedeuten, was in Epheser an sich verständlich ist, zumal bei der späteren Abfassung dieses Briefes. In Kolosser ist es aber unverständlich, ja neben *τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* (2, 17) unerträglich. An der letztgenannten Stelle bedeutet *σῶμα* ja gerade das Wesentliche, das Bleibende in Jesu.

Kol. 2, 19, von den Worten *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα* ab, war eine Parallelstelle, welche zu 2, 11 gesetzt war und später hier ungeschickterweise mit den Übergangsworten *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν* eingeschoben worden ist. Das *ἐξ οὗ* ist jedenfalls nach *κεφαλή* recht auffallend und hart. Es kann bei diesen vier oder (einschließlich 2, 9) fünf Versen nicht einen Moment fraglich sein, daß dieselben an ihrem Platze nicht original sind. Sie gehen in letzter Instanz überall auf Epheser zurück, sind aber daneben (vgl. zu Kol. 2, 9 die Ausführungen von Kol. 1, 19, zu Kol. 2, 15 diejenigen von Kol. 2, 11) auch von früheren Worten des Kolosserbriefes beeinflußt.

Nachdem so dargelegt worden ist, daß nicht nur einige sprachliche Einschübe, sondern ganze Verse in den Text des Kolosserbriefs gekommen sind, welche ursprünglich nichts anderes waren als

erklärende Parallelstellen des Epheserbriefes zum Kolosserbrief — vor allem Kol. 1, 9; 1, 14; 2, 9; 2, 13; 2, 15; 3, 16; 4, 5 und 6 — ist es möglich, die Herkunft des längeren Exkurses Kol. 1, 15—20 festzustellen.

Es wird allseitig anerkannt, daß dieser christologische Abschnitt durch nichts motiviert 1, 15 eintritt, und daß erst 1, 21 den Faden wieder aufnimmt, welcher bis 1, 13 ausgesponnen war. Nicht minder muß man zugestehen, daß diese Christologie weit über das Maß dessen hinausgeht, was Paulus sonst von Christi Person geäußert hat. Dazu kommt, daß diese Verse eine Reihe von Begriffen so aneinanderreihen, wie sie in einem stilistisch wohlgeordneten Schreiben des Apostels Paulus schlechterdings nicht gestanden haben können.

Schon die relativische Anknüpfung solcher Hauptgedanken (1, 15 *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*; 1, 18 *ὅς ἐστιν ἀρχή*), die eintönige Fortsetzung 1, 17 *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων* 1, 18 *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή* oder 1, 16 *ὅτι ἐν αὐτῷ* ... 1, 19 *ὅτι ἐν αὐτῷ* ... machen es jedem Kenner der paulinischen Briefe klar, daß diese stilistischen Ungeschicklichkeiten nicht einem echten Paulusbriefe angehört haben können. Ebensowenig kann dieses der Fall sein bei den fortwährenden Wiederholungen; ich erwähne nur:

1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* 1, 17 *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων* 1, 18 *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* oder die unerträgliche Häufung 1, 16: *τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ..., *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ* ... 1, 17 *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα* ... 1, 20 *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα.*

Außerdem ist beachtenswert, daß die christologischen Ausführungen von Kol. 1, 18—20 in Kol. 1, 15—17 schon vorweg genommen sind und zwar in einer bedeutend potenzierten Form. Man vergleiche:

1, 18ᵇ (ursprünglicher)	1, 15 (Nachbildung) [1]
ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος	*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*

1) Die hervorgehobenen Stellen sind bezeichnend für die Weiterbildung des Gedankens.

ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.

1, 20 *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν . . . εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

1, 17 *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,*

1, 16 *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι.*

Ein jeder sieht, wie hier bei ähnlichen Worten jeder Ausdruck höher geschraubt und höher gewertet erscheint. Kol. 1, 18 ist Christus der Erstgeborene aus den Toten und dadurch der Erstling aller Menschen; 1, 15 f. verleiht ihm persönliche, reale Präexistenz und gibt ihm Anteil an der Schöpfung. Nach 1, 20 hat er alles auf Erden und im Himmel mit Gott versöhnt; 1, 16 macht ihn zum Herrscher über alle Throne und Herrschaften.

Alles dieses zeigt zur Genüge schon, daß hier von einem originellen, einheitlichen Gedankengang des Apostel Paulus keine Rede sein kann. Andererseits weist eine weitgehende Verwandtschaft mit dem Epheserbrief auch hier auf den nächsten Ursprung der eingelegten Gedanken hin.

Dieser kann, nachdem der Einschub von Kol. 1, 9 aus Eph. 1, 15—16 und von Kol. 1, 14 aus Eph. 1, 7 klargelegt ist, nicht mehr fraglich sein. Doch ist es erwünscht, die Fälle, bei denen eine Entlehnung unbestreitbar ist, besonders hervorzuheben. Es sind das:

Kol. 1, 18ᵃ.	Eph. 1, 22ᵇ—23ᵃ.
καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας 1, 19 *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.*	*καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ,* 1, 23ᵇ *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.*

Auch zu Kol. 1, 18ᵃ (*πρωτ'τοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* ist im wesentlichen Eph. 1, 20—22ᵃ

Vorbild, wenn auch die Ausdrücke *ἀρχὴ* und *πρωτότοκος* noch anderswoher entlehnt sein werden. Denn inhaltlich entspricht dieses durchaus den Worten Eph. 1, 20—21 *ἐγείρας αὐτὸν (Χριστὸν) ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐπάνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος κ. τ. λ.* Zugleich sind diese Worte auch das Vorbild für Kol. 1, 16ᵃ gewesen: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.* Erwägt man endlich, daß Kol. 1, 20, welches zu dem Original 1, 21 hinüberleitet, dieses mit den Worten von Eph. 2, 16 tut [1]), so ist der Schluß geboten, daß wie Kol. 1, 14 auch 1, 15—20 durch Einfügung von Gedanken des Epheserbriefes 1, 20—23 und 2, 16 in den Kontext von Kolosser gelangt ist.

Daß der Interpolator daneben auch zwei oder drei andere paulinische Stellen vor Augen gehabt hat, dient dieser Beobachtung nur zur Ergänzung, ja zur Bestätigung. Vielleicht schwebte ihm bei 1, 18 *ὅς ἐστιν ἀρχή* das *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (1 Kor. 15, 20) vor, sicherlich ist 1, 15 *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* nach 2. Kor. 4, 4 (*Χριστοῦ ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*) gebildet.

Aber noch ist eine Hauptsache übersehen. Die wenigen weder durch Epheserstellen noch durch die Worte des Paulus zu belegenden Elemente des Exkurses Kol. 1, 15—20, welche diesem christologischen Abschnitt erst sein ganz eigenartiges Gepräge geben, sind aus den Sendschreiben der Apokalypse entnommen. Nicht mit Recht hat Holtzmann [2]) Hoekstras Behauptung zurückgewiesen, daß „die Christologie des Epheserbriefs derjenigen der paulinischen Homologumenen näher als die des Kolosserbriefs stehe, insofern jener den Sohn dem Vater subordiniere, dieser koordiniere“. Denn die Ausdrücke, welche Kol. 1, 15—18 über den Epheserbrief hinaus bietet, grenzen jedenfalls sehr nahe an eine Koordination und erscheinen durch keine weitere Bemerkung des Epheserbriefs motiviert. Sie sind

---

1) Eph. 2, 16: *ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ ... διὰ τοῦ σταυροῦ* = Kol. 1, 20: *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ.*

2) „Kritik des Epheser- und Kolosserbriefes“ S. 235.

zweifellos auf Grund der übertriebenen und phantastischen Christologie der Sendschreiben der Apokalypse in den Kolosserbrief eingesetzt. Das umgekehrte Verhältnis wenigstens ist undenkbar. Die Grundanschauung der ganzen Apokalypse kann doch nicht nach einigen Zusätzen des Kolosserbriefs entstanden sein.

Die Abhängigkeit wird durch folgende Gegenüberstellung dargetan:

Kol.	Apok.
1,16b τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. καὶ αἰτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, 1, 18b ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, 1, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως.	3, 4 ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ 2, 13 ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (1, 11; 2, 8) 1, 5 ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς.

Das sind ganz andere Vorstellungen als die der bloßen Präexistenz Christi als des zweiten Adam.

Zugleich ist damit ein wichtiger Anhalt gewonnen über die Zeit der Interpolation. Dieselbe kann nicht vor Schluß des 1. Jahrhunderts erfolgt sein. Denn man wird jetzt die Apokalypse nicht mehr vor 95 ansetzen dürfen.

Damit wird das Maß und die Zahl der Interpolationen, die der Kolosserbrief durch erklärende Zusätze erfahren hat, im wesentlichen festgestellt sein. Zwar lassen sich auch sonst noch einige Bedenken nicht ganz zurückdrängen, ob nicht kleinere Glossen in den Text gekommen sind; aber beweisen läßt sich dies nicht und es betreffen diese Bedenken meist auch nur Fälle ganz untergeordneter Art.

Umgekehrt ist gerade davor zu warnen, daß man nicht alle und jede sachliche Verwandtschaft oder sprachliche Ähnlichkeit durch Entlehnung zu erklären sucht. Epheser- wie Kolosserbrief sind entweder Briefe des Paulus oder sie prätendieren es zu sein. In beiden Fällen ist eine Ähnlichkeit im Gruß, in den einleitenden Begrüßungsworten, in dem Hinweis auf die Fortschritte der Gemeinde geradezu vorauszusetzen. Wenn kein Mensch daran denkt, gewisse Ähnlichkeiten, welche Kol. 1, 1 f. mit 1 Thess. 1, 1 f. oder

mit Phil. 1, 1 f. hat, durch Entlehnung zu erklären, so darf auch nicht die Ähnlichkeit von Eph. 1, 1 f. und Kol. 1, 1 f. so erklärt werden. Es ist wahr, Kol. 1, 3—4 sagt wie Eph. 1, 3 f. Gott Dank dafür, daß die Lehre Christi in den Gemeinden Förderung erfahren habe. Aber Kol. 1, 3 freut sich des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung der Gläubigen, Eph. 1, 3 betont die Vorausbeschließung des Heilsplanes, die Gottessohnschaft und gedenkt der himmlischen Freuden. Erst Kol. 1, 9 schließt sich genauer an Eph. 1, 15 f. an, dieser Vers aber ist, wie gezeigt ward, Glossem.

Auch einige Anklänge, welche sich Kol. 2, 10—12 und 2, 14 an Stellen des Epheserbriefs finden, sind nicht durch Nachbildung zu erklären, sondern zeugen höchstens dafür, daß der Wortschatz von Kol. 2, 10 f. dem Verfasser des Epheserbriefs bekannt gewesen ist. Kol. 2, 10 braucht *πληροῦσθαι* und nennt Jesus *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*. Ersteres ist nun zwar ein Lieblingswort des Epheserbriefs (Eph. 1, 22 f.), aber damit ist noch nichts gegen die Echtheit von Kol. 2, 10 bewiesen; während aber im Kolosserbrief die Angelologie mit obigen Worten ein für allemal scharf abgewiesen wird [1]) und 2, 8 kurz gewarnt wird vor denen, welche *κατὰ τὰ στοιχεῖα καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν* lehren, spielt die Herrschaft Christi über diese bösen Geister in Epheser eine bedeutende Rolle. 2, 11 spricht von einer *περιτομὴ ἀχειροποίητος*, d. i. von einem Abtun des fleischlichen Wesens. Eph. 2, 11 spricht platt von einer *περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποίητος*. Ist hier an eine Entlehnung zu denken, wo die Gedanken sich nicht im geringsten ähneln?

Es ist wie gesagt möglich, daß der Verfasser von Eph. 2, 15—16 den Wortlaut von Kol. 2, 14 in Erinnerung hatte, oder daß Eph. 1, 19 Worte aus Kol. 2, 12 verwandt hat. Inhaltlich sind sie jedoch so verschieden wie möglich.

3.

Erst nach Ausstoßung der störenden Interpolationen erhält der eine Hauptteil, der sachlich bedeutsamste Abschnitt des Kolosserbriefes, seine eigentümliche Bedeutung, sein richtiges Verständnis.

1) Damit ist v. Sodens Bedenken (Jahrb. 1885, S. 503) gehoben.

Nach Eliminierung der aus Epheser interpolierten Verse Kol. 1, 6; 1, 9; 1, 10^{b}; 1, 11^{a}; 1, 14—20; 1, 28; 2, 2^{a}; 2, 9; 2, 13; 2, 15; 2, 19 und der kleineren Einlagen in 1, 12^{b}; 1, 24^{b}; 1, 25^{a}; 2, 7^{a}; 2, 11^{b}; 2, 22; 2, 23 ist der Zusammenhang in Kol. 2, 1 bis 3, 4 ein vortrefflicher. Nachdem in 2, 1—7 Jesus als der Grund aller Weisheit hingestellt war, folgen die Warnungen vor falscher Philosophie (2, 8), vor äußerer Werkgerechtigkeit (2, 16) und vor Engelverehrung (2, 18). Einer jeden Warnung wird eine kurze Motivierung hinzugefügt, die natürlich immer darin gipfelt, daß Christus alles besser und vollkommener biete. Auch wird sich zeigen lassen, daß die beiden letzten Warnungen nur weitere Ausführungen der ersten Ermahnung in 2, 8 sind. Dieselbe (2, 8) wendet sich gegen die falschen Lehren der Philosophie. Die Kolosser sollen statt ihrer von Christus erfüllt sein, dessen Erfassen die rechte Beschneidung sei, mit dem die Christen durch die Taufe mit begraben, durch die Auferstehung mit erweckt seien. Dieser zwar etwas gewundene und geschraubte, aber echt paulinische Gedankengang (vgl. Röm. 6, 4) findet seine volle Erklärung erst durch eine Zusammenstellung mit den folgenden Warnungen, sowie mit verwandten Ausführungen in anderen Briefen des Paulus.

Auf den ersten Blick erscheint es befremdlich, daß Paulus hier vor der Philosophie warnt. Zwar ist auch schon zu Paulus Zeiten eine Art der Gnosis[1]) im Schwange, und Paulus selbst ist nicht unabhängig von ihr geblieben. Aber — die Echtheit des Schreibens vorausgesetzt — müßte es doch schwer denkbar erscheinen, daß schon damals gnostische Irrlehren eine Macht geworden sein sollten.

Anders liegt aber die Sache, wenn man die technische Bedeutung von *φιλοσοφία* beachtet und die Erklärung jener *κενὴ ἀπάτη* = „*κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*“ hinzuzieht. *Φιλοσοφία*, welches nur hier im Neuen Testament steht, wird bei Philo[2]) und Josephus im Sinne der alexandrinischen Gelehrsamkeit gebraucht, welche

1) Vgl. Mead, „Einige Bemerkungen über die Gnostiker“ in „Vierteljahrsschrift für Bibelkunde talmudische und patristische Studien“ 1903, S. 48.

2) Über Philo und das im folgenden über ihn Gesagte verweise ich auf Überweg, „Grundriß“, § 63 und Pfleiderer, „Urchristentum“ II^{2}, 25 f., namentlich auch 51 f.

das Alte Testament typologisch auszulegen und umzudeuten sucht; *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bezeichnet aber, wie von Soden, Handkommentar S. 45 treffend bemerkt, „die Engelwesen", welche die Elemente der Welt repräsentieren. Vgl. namentlich Gal. 4, 3: *οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* Noch deutlicher wird auf derartige Geister und das Bedenkliche ihrer Anbetung Gal. 4, 8 hingewiesen: *ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεόν, ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δέ, γνόντες θεὸν . . . πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα;*

Danach kann kein Zweifel mehr darüber bestehen: der Kolosserbrief wendet sich hier gegen die Lehre Philos, gegen die alexandrinische Philosophie. Diese strebte eine Verschmelzung von Judaismus und griechischer Philosophie an. Philo ging dabei von der wörtlichen Inspiration der heiligen Schriften des alttestamentlichen Kanons aus, ging aber stets über den bloßen Wortlaut hinaus. Sein Grundsatz, „die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes", bringt ihn zu der Behauptung, daß oft neben dem Verbalsinn, neben den zunächst gemeinten Geboten eine tiefere Offenbarung geboten werde. Das bloße Festhalten am Wortsinn der Schrift sieht er „als niedrig, unwürdig und abergläubisch" an. So wird er dazu geführt, noch eine zweite, eine mystische Deutung in den Aussprüchen der Schrift zu suchen. In diesem Bemühen kommt er dazu, überall im Alten Testament Hinweise auf die Anschauungen der griechischen Philosophie, besonders Anspielungen auf die Ideenlehre Platos zu entdecken. Er identifiziert die Ideen mit den Engeln und sonstigen Mächten, welche zwischen Gott und Menschen vermittelt hatten. Nicht Gott selbst, sondern die von ihm geschaffenen unkörperlichen Kräfte und Ideen waren die unmittelbaren Bildner der Welt: *Οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαίειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον· ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrific. II, 261 ed. Mang.). Dadurch wird die positive Ermahnung in Kol. 2, 10 *καί ἐστε ἐν αὐτῷ*

πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας erst in das rechte Licht gestellt. Nicht die *σοφία* Gottes, nicht der *λόγος* oder sonst welche Mittlermächte sollen hochgehalten werden, denn Christus ist ja das Haupt über alle Mächte und Kräfte.

Unmittelbar deutlich wird jetzt die dritte Warnung erscheinen (2, 18): *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω* [1]), [*θέλων*] *ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ* (*ἐθελο*)*θρησκείᾳ* [2]) *τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν.* Wenn auch die Ausdrucksweise gewunden ist, so ist doch das Objekt, gegen welches Paulus kämpft, klar: die philosophisch-mystische Spekulation über Engel und sonstige höhere Mächte, welche die Menschen „grundlos aufgeblasen" macht und nur eine gekünstelte Demut (*ταπεινοφροσύνη*) erzeugt.

Dagegen scheint der Zusammenhang von 2, 8; 10—12 und 2, 18 wenig passend durch die Warnung (2, 16—17) vor der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, vor dem Festhalten an Speisegesetzen und der peinlichen Beobachtung der jüdischen Feste unterbrochen zu sein. Auch sieht man zunächst nicht ein, weshalb nicht nur hier, sondern noch ausführlicher 2, 20—23 die Theorien des Judenchristentums zurückgewiesen werden, wo doch in erster Linie die theologischen Spekulationen der alexandrinischen Philosophie getroffen werden sollten!

Aber auch hier weist Gal. 4, 9 den Weg. Nachdem dort die Rückkehr getadelt war *ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, fährt 4, 19 anklagend so fort: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε, καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*, also fast identisch mit Kol. 2, 16ᵇ *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ... ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων.*

Es muß also wohl an beiden Stellen eine enge Verbindung zwischen dem Engelglauben und der Beobachtung einer strengen Gesetzlichkeit bestehen. Welche? Das zeigt wieder die Stellung des Philonismus. Es genügt hier nicht der allgemeine Hinweis

---

1) „Sorget, daß euch keiner um den Kampfpreis (d. i. das Heil in Christo) bringe."

2) Das Wort *θέλων* ist unverständlich. Dagegen sind Zusammensetzungen mit *ἐθελο-* häufig; *ἐθελοθρησκεία* ist die freiwillige Unterordnung.

darauf, daß „die Meinung unter den Juden dahin gegangen sei, daß die Engel Wächter des Gesetzes seien [1])“. Vielmehr muß besonders beachtet werden, wie diese alexandrinische Philosophie neben einer mystischen Deutung der Worte des Alten Testaments auch den Wortsinn hochhielt, ja gerade in bezug auf das Ritualgesetz diesen streng einschärfte. Bei der Hauptvorschrift über die Beschneidung hat Philo in schrofffster Weise die wörtliche Befolgung des Gesetzes vorgeschrieben. „Wenn auch die Beschneidung *eigentlich* Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen, denn sonst müßten wir auch dem Gottesdienst im Tempel *und tausend anderen notwendigen Feierlichkeiten* entsagen“ („De migrat. Abrahami“, ed. *Mang.* I, 450). Hier haben wir wie Kol. 2, 21 f. die „tausend anderen notwendigen“ Forderungen des Gesetzes, mit welchen die alexandrinische Philosophie noch die Gemüter im Banne hielt. Gegen diese „Knechtschaft“ (Gal. 5, 1 f.; Kol. 2, 20 f.) wendet sich der Apostel Paulus.

Fast als hätte er jene Stelle Philos über die Beschneidung im Sinne, repliziert Paulus Kol. 2, 11: ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ!

Damit ist gezeigt, in welchem engen und klaren Zusammenhang alle Teile des einen Hauptstückes des Kolosserbriefs 2, 1 bis 3, 4 stehen, *falls die interpolierten Verse ausgelassen werden dürfen.* Denn Gedanken wie der, daß die Fülle der Gottheit in Christo gewohnt (2, 9), daß Christus die Engel besiegt (2, 15), stören nur den Eindruck der gedrungenen, inhaltsvollen Ermahnung, der falschen Philosophie zu entsagen. Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε (2, 6): das ist der paulinischen Lehre letzter Schluß. Nun gar eine mystisch-kirchliche communio zwischen Christus und den Gemeindegliedern, wie sie 2, 19 nach Eph. 4, 16 verkündet, das lag dem Paulus fern und stört den Gedankengang des 2. Kapitels auf das Bedenklichste.

---

1) *von Soden*, Handkommentar, S. 10.

4.

Stellen wir jetzt das vorläufige Resultat der Untersuchung fest. Der Kolosserbrief liegt uns in einer Bearbeitung vor, bei der gelegentliche Erläuterungen, Parallelstellen, Erweiterungen, welche am Rande Platz gefunden hatten, mit in den Text gekommen sind. Mehrere dieser Zusätze des Interpolators (J.) zeigen Verwandtschaft mit dem Epheserbrief. Jedenfalls aber spricht die äußerliche Art der Einfügung aller dieser Stellen dafür, daß hierbei keine bestimmte schriftstellerische Absicht vorgelegen haben kann.

Damit ist erwiesen: Holtzmann hatte Recht, wenn er behauptete, daß die Verwandtschaft des Epheser- und Kolosserbriefs zum Teil durch die Interpolation des letzteren nach Stellen des Epheserbriefs zu erklären ist.

Mit Unrecht dagegen hatte Holtzmann angenommen, daß einer solchen Bearbeitung eine bestimmte schriftstellerische Absicht zugrunde liege, oder daß wohl gar der Verfasser des Epheserbriefs der Urheber der Interpolationen sei. Diese sind vielmehr entstanden dadurch, daß erklärende Randbemerkungen und Parallelstellen in den Text Aufnahme gefunden haben.

Der Kolosserbrief muß lange Zeit nur in intimen Kreisen, innerhalb der Gemeinde, kursiert haben und hat dabei dann, aus interpretatorischen und erbaulichen, zum Teil auch aus dogmatischen Rücksichten, Ergänzungen erfahren. — Damit ist aber das Ergebnis der Untersuchung noch nicht erschöpft. Aus ihr ergab sich noch etwas Anderes, etwas Wichtigeres.

Nach Auslassung der Interpolationen zerfällt der Kolosserbrief, abgesehen von Einleitung (1, 1—5; 6—8; 10—13) und Schluß (4, 12-18), in drei Bestandteile, welche durchaus zu sondern sind, nämlich:

1) in einen durchaus selbständigen Teil, welcher gar keine Beziehungen zum Epheserbrief und dessen Inhalt aufweist; 2, 1 bis 3, 4 (natürlich unter Ausmerzung der oben gekennzeichneten Interpolationen) [1]),
2) in den christologischen Abschnitt 1, 21—29 und
3) in die Haustafel 3, 5 bis 4, 9 [2]).

1) In 2, 2; 2, 7; 2, 9; 2, 11ᵇ; 2, 13; 2, 15; 2, 19; 2, 22ᵃ.

2) D. h. ohne die interpolierten Verse 4, 5—6 (= Eph. 5, 15 f. 4, 29).

Während der erste Teil (wie auch Einleitung und Schluß des Briefs) völlig selbständig ist, gehen die beiden letzteren Bestandteile durchaus parallel zum Epheserbrief.

Eine Gegenüberstellung der entsprechenden Stellen wird diese genaue Verwandtschaft zeigen.

Zu	Kol.	1, 21—22	vgl.	Eph.	4, 18; 2, 1—5; 2, 16; 1, 4.
„	„	1, 23	„	„	3, 7; 3, 16—18.
„	„	1, 24—26	„	„	3, 13; 3, 7—9; 3, 2—3.
„	„	1, 27 (28)	„	„	1, 18; 3, 4—5; 3, 9.
„	„	1, 29	„	„	3, 20.
„	„	3, 5	„	„	4, 19; 5, 3; 5, 5.
„	„	3, 6	„	„	5, 6.
„	„	3, 8—11	„	„	4, 22—25. 29. 31.
„	„	3, 12—15	„	„	4, 2—4 f.; 4, 32.
„	„	3, 16—17	„	„	5, 19—21.
„	„	3, 18	„	„	5, 22.
„	„	3, 19	„	„	5, 25.
„	„	3, 20	„	„	6, 1.
„	„	3, 21	„	„	6, 4.
„	„	3, 22 f.	„	„	6, 5—8.
„	„	4, 1	„	„	6, 9.
„	„	4, 2—4	„	„	6, 18 f.
„	„	4, 7—9	„	„	6, 21—22.

Diese Tatsache, daß eine nahe Verwandtschaft, bezw. eine gemeinsame Quelle zwischen Epheser und Kol. 1, 21—29; 3, 5—4, 9 bestanden hat, wird nun noch weiter bedeutsam unterstützt durch die Beobachtung, daß diejenigen Abschnitte des Epheserbriefs, welche keine Parallelen zum Kolosserbrief enthalten, zweifellos sekundären Ursprungs sind. Es kommen hier besonders in Betracht:

4, 3—16 über die Einheit der Kirche,

5, 23—33 Vergleich zwischen dem Verhältnis von Christus zu der Gemeinde und der Ehegatten zueinander,

6, 10—17 bildliche Schilderung der geistlichen Rüstung zum Kampf gegen das Böse.

Von diesen drei Exkursen, welche unbeschadet des sonstigen Zusammenhanges fehlen könnten, beruhen die beiden ersten auf

den Ausführungen des 1. Korintherbriefs, der dritte auf Stellen des Deuterojesaja (Jes. 59, 17; 52, 7; 17).

Das *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα* (Eph. 4, 4) hat sein Vorbild an 1 Kor. 12, 19 *νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα* und 12, 12 f. Der *εἷς κύριος, μία πίστις* (Eph. 4, 5) hat offenbar als Original 1 Kor. 12, 5 f. *καὶ ὁ αὐτὸς κύριος ... ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ..., ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος ... ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι κ. τ. λ.* — Eph. 4, 11 folgt genau 1 Kor. 12, 28. Ja, der Lieblingsgedanke des Verfassers von Epheser, daß Christus das Haupt der Gemeinde, diese die Glieder seien, welcher Eph. 4, 16 besonders prägnant hervortritt, beruht auf dem Grundgedanken von 1 Kor. 12. Vgl. v. Soden, Jahrb. f. protest. Theologie 1887, S. 127 f.

Derselbe kehrt übrigens schon im nächsten Exkurs 5, 22—33 wieder (Eph. 5, 30 *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*). Aber auch der weitere Gedanke, daß die Männer ihre Weiber lieben sollen, wie Christus die Gemeinde, beruht auf dem gleichen Briefe. 1 Kor. 6, 15 sagt: „Wisset ihr nicht, daß euere Leiber Christi Glieder sind? Sollte ich nun die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen? Das sei ferne!“ Damit ist gegeben: die geistige Einheit zwischen Christus und den Gemeindegliedern, die dadurch notwendig erscheinende Hochachtung und Reinhaltung der Gemeindeglieder, namentlich in geschlechtlicher Beziehung. „Oder wisset ihr nicht (fährt Paulus 6, 16 fort), daß wer an der Hure hanget, der ist ein Leib mit ihr? — — Wer aber dem Herrn anhanget, der ist ein Geist mit ihm!“

Daß die Farben der bildlichen Redeweise in Eph. 6, 10—17 vielfach dem Jesaja entlehnt sind, wird folgende Gegenüberstellung zeigen. Weshalb der Gotteskämpfer 6, 14 vor allem seine Lenden *ἐν ἀληθείᾳ* umgürten soll, das wird klar aus Jes. 59, 15 *καὶ ἀλήθεια ἦρται.* Es folgt dann:

Eph. 6, 14.	Jes. 59, 17.
Ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης.	*Καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα.*
Eph. 6, 15.	Jes. 52, 7.
Καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς	*Πάρειμι ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν*

πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης.	ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης.
Eph. 6, 17.	Jes. 59, 17; 49, 2.
Καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ.	Καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου. Καὶ ἔθηκε τὸ στόμα μου ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν.

In den ursprünglichen Kolosserbrief sind also zwei größere Abschnitte aus einem anderen Schreiben eingelegt worden und zwar so äußerlich, daß alle besonderen Übergänge vermieden, selbst die Grußformeln zum Schluß mit herübergenommen sind und keine besondere Verbindung zwischen den einzelnen Teilen hergestellt ist.

Der Kolosserbrief ist mithin ein Doppelbrief.

Der ursprüngliche Kolosserbrief (Kol A) enthielt nur

1, 1—5	2, 14
1, 7—8	2, 16—18
1, 10—13 [1])	2, 20—3, 4
2, 1—8 [1])	4, 10—18
2, 10—12 [1])	

Dem Verfasser des Epheserbriefs lag der jetzige Kolosserbrief nicht vor, und wenn es auch möglich ist, daß er ihn früher einmal gelesen hat, so folgt er ihm doch inhaltlich nirgends [2]).

Der Bearbeiter des Kolosserbriefs dagegen entnahm manche kürzeren Angaben und Zusätze dem kanonischen Epheserbrief.

Fraglich ist nun weiter, ob derjenige, welcher bereits früher die beiden Abschnitte Kol. 1, 21—29 und 3, 5—4, 9 aus einem anderen Zusammenhang in den Kolosserbrief eingefügt hat, den Epheserbrief selbst gekannt, oder ob derselbe ein älteres, kürzeres Schreiben benutzt hat.

Welche von beiden Möglichkeiten die wahrscheinlichere ist, oder

1) Ohne die oben gekennzeichneten kleineren Interpolationen.

2) Denkbar wäre es, daß einige eigentümliche Redewendungen dieses ursprünglichen Kolosserbriefs (Kol. A) dem Autor ad Ephesios in Erinnerung geblieben wären. So vielleicht bei Eph. 4, 17—21 der Wortlaut von Kol. 2, 4—8 oder bei Eph. 2, 12—16 Kol. 2, 14. Vgl. v. Soden, „Der Epheserbrief" in „Jahrb. f. protest. Theologie" 1887, S. 107.

vielmehr, welche von beiden allein richtig ist, das ist jetzt zu untersuchen.

5.

Die Möglichkeit, daß nicht der Epheserbrief selbst, sondern eine andere Schrift von dem Ergänzer (*E.*) des Kolosserbriefs benutzt ist, träte sehr in den Hintergrund, wenn der Epheserbrief zweifellos ein echter Paulusbrief wäre. Das ist er aber nach allgemeiner Anschauung nicht. Vielmehr ist längst erkannt, daß der Epheserbrief — wenn auch unter Benutzung von paulinischen Ideen oder Briefen — ein spätes Erzeugnis nachapostolischer Zeit ist [1]). Und in diesem Falle gewinnt die Frage ihre besondere Bedeutung, ob nicht der in Kol. 1, 21 f. 3, 5 f. aufgenommene Abschnitt aus der Grundschrift von Epheser stammt.

In der Tat ist diese Vermutung berechtigt und auch mit großer Wahrscheinlichkeit zu erweisen. Kein Mensch zweifelt daran, daß der wesentlichste Teil der Haustafel 3, 18 bis 4, 4 kein Auszug aus dem Epheserbrief, sondern das Original ist, auf dem die weitläufigen Ausführungen des Epheserbriefs aufgebaut sind. Und danach wird selbst für den ersten Teil 3, 5—17 trotz einiger Einwendungen Holtzmanns das Gleiche anzunehmen sein. v. Soden geht hier sogar so weit („Handkommentar" S. 2), „an allen Stellen" die Abhängigkeit des Epheserbriefs anzunehmen; und in Bezug auf 3, 5—11 („Handkommentar" S. 96) hat er zweifellos Recht. Er sagt daselbst treffend: „Während die paulinische Haustafel Kol. 3, 18 bis 4, 1 in Eph. 5, 21 bis 6, 9 nur paraphrasiert ist mit Beifügung einiger erbaulicher Momente, ist für die Arbeit des Verfassers sehr instruktiv die Art, wie der erste Teil der Paränese 4, 17 bis 5, 21, abgesehen von den zerstreuten Anklängen in einzelnen Worten, an die Vorlage Kol. 3, 5—17 angegliedert ist. Zuerst ist Kol. 3, 9 f. verwertet zu einer prinzipiellen Charakteristik des neuen Lebens 4, 22—24. Der erste Absatz 4, 25—31 ist aus Kol. 3, 8 herausgearbeitet, dessen Material auf Anfang und Schluß verteilt ist. Das Gleiche trifft für den

1) v. Sodens lichtvolle Ausführungen „Zeitschr. f. prot. Theologie" 1887, S. 163 f., 432 f. zeigen dieses meines Erachtens unwiderleglich. — Zu dem Folgenden vgl. dieselben Jahrbücher 1885, S. 320 f.

zweiten 4, 32 bis 5, 2 in Bezug auf Kol. 3, 12—14 zu, sofern Eph. 4, 32 f. Kol. 3, 12; Eph. 5, 2 Kol. 3, 14 aufnimmt. Der dritte Eph. 5, 3—4 fügt noch eine Nachlese aus Kol. 3, 5 und 3, 8 Kol. 3, 15 an."

Nachdem dann Eph. 5, 5—18 eigentümliche Erörterungen eingeschoben sind, nimmt 5, 19 f. die Erörterungen von Kol. 3, 16—17 wieder auf. Kol. 4, 2—4. 7—8 ist in Eph. 6, 18—22 größtenteils wörtlich wiedergegeben.

Die Erwägungen, welche Holtzmann hiergegen vorträgt, sind mehr fein erwogen als wirklich beweiskräftig. Er führt z. B. „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe" S. 81 aus, daß Kolosserbrief 3, 10 f. seine allgemeinen Ermahnungen, die zuerst negativer (3, 5—9), dann positiver Art (3, 12—17) wären, „den Zusammenhang der Paränese unterbrochen hätten". Ja, er sieht hierin ein bewußtes Schalten mit vorliegendem Material.

Umgekehrt wird hier sehr zweckmäßig und schön erst nach der Herzählung der Laster, welche abgetan werden sollen, das Anziehen des neuen Menschen eingeschärft, aus welchem Vorgang (*ἐνδύσασθε οὖν* 3, 12) sich alle einzelnen Tugenden naturgemäß entwickeln sollten! Gewiß ordnet Kol. 3, 5 f. den in Epheser zerstreuten Stoff „nach bestimmten logischen Gesichtspunkten" (Holtzmann ebd. S. 83). Aber mit nichten „folgt stets die Disposition der Stofferzeugung nach"! Jede Predigt, und etwas anderes ist ja der jetzige Epheserbrief nicht, wirft den gut disponierten Stoff des göttlichen Wortes zu erbaulichen Zwecken aus- und durcheinander.

Auch im ersten Teil ist, wie v. Soden (ebd. S. 96) richtig sah, Kol. 1, 22 bis 27 in Eph. 3, 1—9 nur paraphrasiert.

Statt des *ἐγὼ Παῦλος διάκονος* Kol. 1, 23 (*ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος* ist Glossem) beginnt Eph. 3, 1 mit *ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος*[1]). Der Bedingungssatz *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει κ. τ. λ.* ist abgeschwächt in *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος.* Diese *οἰκονομία* ist nachgebildet der Stelle Kol 1, 25 *κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Daß Kol. 1, 25 und 1, 29 origineller sind als Eph 3, 2 und 3, 7, gibt auch Holtzmann S. 59 zu.

---

1) Vgl. dazu die Unterschrift Kol. 4, 18: *μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν.*

Andererseits ist bei den Interpolationen, welche hier z. B. 1, 24 [1]) und vielleicht auch 1, 22 (wo Holtzmann die Priorität von Eph. 1, 4 behauptet) nicht überall eine Entscheidung mit voller Sicherheit möglich. 1, 27 erinnert weniger an Stellen aus Eph. (z. B. 1, 18; 3, 9; 4, 13) als vielmehr an die Gedankenfülle und zugleich Gedankeneinfachheit von Röm. 9, 23; 11, 33; die Epheserstellen sind Kol. 1, 27 nachgebildet.

Endlich würde, wenn Kol. 1, 21—22, nicht das Vorhergehende (1, 15—20), mit Epheser verglichen würde, niemand die Originalität des Kolosserbriefs leugnen. Ohnehin ist ja gar nicht ausgeschlossen, daß der Zusammenhang von Kol. 1, 21—29, wenn er aus einem älteren Schreiben des Apostels hierher eingeschoben ward, im einzelnen einige Einbuße erlitten haben könnte.

Danach muß angenommen werden, daß Kol. 1, 21—29 [2]); 3, 5—4, 9 [2]) einem besonderen Schreiben angehört haben, welches die Grundschrift des Epheserbriefs gewesen ist. Neben diesen beiden großen Exzerpten, welche ein Ergänzer (*E.*) dem Kolosserbrief eingefügt hat, hat später eine Persönlichkeit untergeordneter Art (J.) aus dem Epheserbrief einige Verse als Parallelstellen oder zur Erklärung einzelner Ausdrücke beigefügt.

Und außerdem hat derselbe Interpolator (J.) nicht nur manche kleinere Zusätze hinzugefügt (so in 2, 2; 2, 7), sondern auch in Kol. 1, 15—20 (bzw. 2, 9; 2, 19) dem Kolosserbrief christologische Ausführungen, eine potenzierte Auffassung von Christus und Kirche, beigegeben, welche dem ursprünglichen Brief völlig fremd waren.

Andererseits besteht, wenn man von diesen Einlagen in Kolosser absieht, keine andere Verwandtschaft zwischen Kolosser A (d. i. Kol. 1, 1—13; 2, 1—3, 4; 4, 10—18) und jener Grundschrift von Epheser (= Eph. I = Kol. B = Kol. 1, 21—29; 3, 5—4, 9) als wie sie zwischen zwei paulinischen Briefen, welche zu gleicher Zeit geschrieben wurden, vorauszusetzen ist.

---

1) Kol. 1, 24: *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἐκκλησία· ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος* ist sicherlich aus mehreren Glossierungen entstanden.

2) Natürlich ist bei beiden abzusehen von kleineren Interpolationen.

Daß der Ergänzer des Kolosserbriefs (*E.*), welcher Kol. B in Kol. A einschob, und der Interpolator (J.) aller jener kleineren Zusätze erklärender Art verschiedene Personen waren, folgt auch schon allein aus dem Umstande, daß die Interpolationsweise in Kol. B keine andere war als in Kol. A. Kol. 1, 9 = Eph. 1, 15—16 ist auf dieselbe äußerliche Art eingeschoben wie Kol. 4, 5—6; Kol. 1, 15 in der gleichen dogmatischen Gesinnung wie 2, 9. Die Bemerkung 1, 24^b deckt sich inhaltlich mit dem Zusatz 2, 19.

In der Tat sind ja die Kombinierung zweier Schreiben einerseits, ihre Interpretation und Interpolation andererseits zwei ganz verschiedenartige Dinge, welche die Identität der Urheber nahezu ausschließen.

Weitere Versuche, das eigentümliche Problem der Epheser-Kolosserbriefe zu erklären, werden sich daher an diese zwiefache Umgestaltung, welche der Kolosserbrief erfahren hat, zu halten haben. Sie werden die Tätigkeit des Ergänzers (E.) und des Interpolators (J.) sorgfältig auseinander zu halten haben. Jene ist früher als die Abfassung des Epheserbriefs, diese ist erst nach Einsicht des Epheserbriefs erfolgt.

Daß im Anschluß an die erweiternde Überarbeitung, welche Kol. B (= Kol. 1, 21—29; 3, 5—4, 9) im Epheserbrief erfahren hatte, nach diesem noch einige Erläuterungen dem Kolosserbrief beigeschrieben wurden, ist doch nicht besonders auffällig, sondern vielmehr bei häufigem homiletischen Gebrauche erklärlich genug.

6.

Klöpper [1]), welcher nach Holtzmann die diese beiden Briefe betreffenden Fragen sehr eingehend nachgeprüft hat, hat nun aber verschiedene Bedenken dagegen geäußert, daß ein echter Paulusbrief „ohne irgend eine Spur seines Daseins zu hinterlassen, in die Hände des im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts lebenden Ergänzers gelangt“ und nur in dieser verschlechterten Gestalt auf die Nachwelt gekommen sein sollte. „Es müßte denn sein“, setzt

1) „Der Brief an die Kolosser, kritisch untersucht“ (Berlin 1882), S. 39f.

er spöttisch hinzu, „daß irgend ein Glied der kolossischen Gemeinde sich die Befugnis angemaßt hätte, das Urexemplar des Paulusbriefs als sein Privateigentum zu behandeln und durch ein Testament festzusetzen, das dasselbe, ohne je von jemand anders gelesen zu werden, sich auf einen künftigen Interpolator vererben sollte." Das wäre doppelt unglaublich, meint er, da ja der Brief auch nach Laodicea mitgeteilt sei. Wie könne man es sich da vorstellen, daß das ursprüngliche Exemplar des Kolosserbriefs, „ohne irgend eine Spur seines Daseins zu hinterlassen", allein in die Hände des Interpolators gelangt sei!

Gerade diese Einwände, welche einiges Gewicht zu haben *scheinen*, führen auf die Lösung des Rätsels hin, zeigen wenigstens die Unhaltbarkeit der Voraussetzungen, mit welchen die konservative Bibelkritik zu operieren pflegt.

Also damit will man eine kritische Behandlung neutestamentlicher Schriften bekämpfen, daß man auf ihre Integrität pocht?

Zahlreiche Schriften des Neuen Testaments liegen uns nur in zweiter oder dritter Auflage vor. Besonders tragen ja mehr oder weniger alle Episteln Spuren der Überarbeitung an sich. Die ursprünglichen Schriften sind, nachdem erweiterte und verbesserte Auflagen gemacht waren, verschollen, die vollständigsten und wenigstens den damaligen Christen wertvollsten Redaktionen haben die älteren überdauert. Die Logia Jesu sind verschwunden, nur in der Bearbeitung des 1. und 3. Evangelisten sind sie der Nachwelt bekannt geblieben. Von den paulinischen Briefen sind sogar mehrere nur so, daß sie mit anderen kombiniert sind, erhalten.

Dem Römerbrief (1—15) ist in Kap. 16 ein Empfehlungsschreiben für Phoebe angehängt. Der zweite Korintherbrief besteht [1]), wie wohl von den meisten Forschern zugestanden wird, aus zwei Briefen, deren erster in Kap. 10—13 bruchstücksweise erhalten ist, während 1—9 das letzte Schreiben des Apostels umfaßt. Ebensowenig kann bezweifelt werden, daß der 1. Korintherbrief und der Philipperbrief Ergänzungen erhalten haben [2]).

1) *Schmiedel*, „Handkommentar" II, 56f.; 60f.

2) Zu Philipper vgl. *Holsten*, „Jahrb. f. protest. Theol." 1876,

Das Resultat der kritischen Spezialuntersuchung, daß hier ein alter Kolosserbrief mit Exzerpten aus einem anderen Schreiben kombiniert ist, ist also nicht nur nicht auffällig und singulär, sondern vielmehr umgekehrt ganz natürlich und durch zahlreiche Analogien gestützt.

Ein wertvolles Schreiben des Apostels Paulus, welches oft verlesen und den religiösen Ermahnungen zugrunde gelegt wurde, konnte doch durch eine Reihe von Ergänzungen, Erläuterungen, Parallelen für den homiletischen Gebrauch nur gewinnen, und namentlich dann, wenn man so glücklich war, dasselbe aus einem zweiten Schreiben des Apostels zu erweitern und zu vervollständigen. Dabei ist noch gar nicht mit in Anschlag gebracht, wie erwünscht es für eine spätere Generation erscheinen mochte, eine dogmatische Weiterführung gewisser paulinischer Kardinallehren zu besitzen.

Eine solche Kombination zweier paulinischer Schreiben ist aber nicht nur hypothetisch zu vermuten, sondern die Tradition weist uns hier ziemlich deutlich auf einen derartigen Vorgang hin. Der Apostel ermahnt die Kolosser 4, 16 folgendermaßen: „wenn die Epistel bei euch gelesen ist, so schaffet, daß sie auch in der Gemeinde zu Laodicea gelesen werde, und daß ihr die von Laodicea leset“.

Wie konnte dieses zweckmäßiger erreicht werden, als dadurch, daß man eine Abschrift der wichtigsten Abschnitte des Laodicenerbriefs nahm und diese dem Kolosserbrief an- oder einfügte?

Ließe es sich nun beweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen, daß die Einlagen 1, 21—29 und 3, 5—4, 9 einem Briefe an die Gemeinde von Laodicea entstammten, so wäre damit eine Lösung des Problems gegeben und erklärt, wie dieser Doppelbrief entstanden ist. Es wäre zugleich damit erklärt, daß bei Verlust des Originals des Laodicenerbriefs [1]) die Exzerpte und Abschriften einzelner Teile desselben später zur Grundlage für ein erweitertes Ermahnungsschreiben gedient haben, wie es jetzt im Epheserbrief vorliegt.

S. 123f.; zu 1 Kor. 15, 4f. s. „Studierstube“ 1904, S. 535; Schmiedel, „Handkommentar“ II, 51.

1) Daß das Original dieses Briefes verloren gegangen ist, muß doch auch der bibelgläubigste Theologe zugestehen. Man denke auch an die mancherlei Katastrophen (Erdbeben usw.), welche Laodicea erlitten hat.

In der Tat ist mit großer Wahrscheinlichkeit der Nachweis zu erbringen, daß die in Kol. 1, 21—29; 3, 5—4, 9 gebotenen Ausführungen Teile eines alten Laodicenerbriefs gewesen sind.

Bekanntlich ist die Adresse des Epheserbriefs *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ* nicht ursprünglich. *Ἐν Ἐφέσῳ* fehlt in א und B. „Die Einstellung einer Ortsbezeichnung in Analogie mit den anderen Briefen ist ebenso leicht, wie deren Ausfall schwer zu begreifen. Ein Schreibfehler ist undenkbar. Die Annahme eines Vakuum unter Voraussetzung eines Zirkularschreibens ist nicht nur ohne jeden Beleg im Altertume, für welches 1 Kor. 1, 1 und 1 Petr. 1, 1 andere Formen aufweist, sondern auch an sich eine unvollziehbare Vorstellung. Wer sollte jedesmal das Vakuum ausfüllen"? — „Am allerwenigsten kann man die Streichung auf historische Kritik zurückführen" (so wieder Klöpper a. O. S. 35 f.) [1]. Andererseits steht fest, daß Marcion und manche Kleinasiaten den Epheserbrief als nach Laodicea gerichtet annahmen und Tertullian diese Vermutung, die er zwar nicht billigt, doch in ihrer relativen Berechtigung anerkennt. Tertullian sagt (c. Marc. 5, 11): nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos. Er führt dieses aber, wie von Soden richtig sah, nicht auf eine Textfälschung des Marcion zurück, der gegenüber er sich etwa auf den apostolischen Text beriefe, sondern sagt 5, 17: ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit.

Dieser Sachverhalt läßt nur die eine befriedigende Erklärung zu: Der Epheserbrief, welcher so nicht zu den echten Paulinen gehören kann, sondern eine Weiterführung eines älteren Schreibens gewesen ist, war zwar nicht selbst der Laodicenerbrief; wohl aber beruhte er auf einem solchen. Er ist eine erweiterte Umbildung des ursprünglichen Laodicenerbriefs, aus dem selbst größere Bruchstücke mit dem Kolosserbrief kombiniert waren.

---

1) von Soden, Handkommentar III, 79.

Eine Lösung des Problems Epheser-Kolosser hat zu zeigen:

1) wie es kommt, daß trotzdem der Hauptinhalt des Kolosserbriefs (die Einleitung Kol. 1, 1—13 und Kol. 2, 1—3, 4; 4, 10—18 nach Eliminierung einzelner Interpolationen) keine Verwandtschaft mit Epheser zeigt, die beiden übrigen Hauptteile hingegen (Kol. 1, 14—29 und 3, 5—4, 9) dem Epheserbrief parallel gehen und oft selbst im Wortlaut ähnlich sind;

2) wie es kommt, daß die beiden genannten Abschnitte trotzdem nicht etwa aus Epheser exzerpiert, sondern dessen Original sind;

3) wie es daneben zu erklären ist, daß der Epheserbrief auch Laodicenerbrief genannt worden ist, sowie

4) daß der Epheserbrief, trotzdem er paulinische Elemente enthält, weder selbst der Laodicenerbrief war, noch von Paulus herstammen kann; endlich

5) wie neben der Originalität von Kol. B zahlreiche Interpolationen aus Epheser die Posteriorität des jetzigen Textes von Kol. B, namentlich in 1, 14—20; 22; 24; 28 dartun.

Diese Schwierigkeiten löst die hier gegebene Erörterung. Sie hat zunächst gezeigt, daß der originale Teil des Kolosserbriefs manche Interpolationen aus dem Epheserbrief erhalten hat, daß aber diese Interpolationen aus Randbemerkungen, aus Parallelstellen und Erläuterungen entstanden, dem Ganzen rein äußerlich hinzugefügt waren.

Sodann konnte sie zeigen, daß Kol. B (= 1, 21—29; 3, 5 bis 4, 9) die Quelle von Epheser gewesen sei, einst Teile eines selbständigen Schreibens gebildet habe. Diese Epistel (Kol. B) war die Grundschrift, welche jetzt in einer späteren erweiternden Bearbeitung im Epheserbrief vorliegt. Der Epheserbrief war kein Brief des Paulus, war auch gar nicht an die Epheser adressiert gewesen. Die Hypothese, daß Kol. B (1, 21—29; 3, 5—4, 9) der jetzt vermißte Laodicenerbrief gewesen sei, gibt die Lösung des Rätsels.

Kol. B. (= Laod.) war nur in Auszügen erhalten geblieben, welche teils auf Wunsch des Apostels Paulus (Kol. 4, 16) den Kolossern mitgeteilt und dem Kolosserbrief beigefügt waren, teils einem späteren Schriftsteller (in Ephesus?) den Anlaß gegeben hatten, zu Anfang des 2. Jahrhunderts den

sogen. Epheserbrief zu verfassen, welcher sich durch eine bedeutend vorgeschrittene Christologie und Angelologie auszeichnete.

Eine spätere Untersuchung wird zu zeigen haben, inwieweit, während der Kolosserbrief erst sehr spät bekannt geworden ist [1]), der Laodicenerbrief, namentlich wegen des trefflichen Sittenkodex, Kol. 3, 5 – 4, 4, eine größere Verbreitung gefunden hat. Die Haustafel, aber nicht sie allein, ist oft in erbaulicher Weise bearbeitet und kommentiert worden. So in 1 Petr. 2, 16—3, 8, im Titusbrief und im Epheserbrief. Die hier gewonnenen Ergebnisse kritischer Quellenforschung werden hierdurch geeignet erscheinen, noch ein besonderes Licht auf die Entstehungweise mehrerer der späteren Schriften des Neuen Testaments zu werfen.

Schließlich ist das hier nachgewiesene Quellenverhältnis auch vortrefflich geeignet, die besondere Art der Interpolation zu rechtfertigen. Wußte der Interpolator, daß der Epheserbrief auf einem Laodicenerbrief aufgebaut war, so mußte er, bei dem Verlust des letzteren, sich geradezu dazu veranlaßt fühlen, die in seinem Exemplar des Kolosserbriefs enthaltenen Auszüge desselben aus dem vollständigeren Epheserbrief zu ergänzen.

Leider ist es nicht möglich, an dieser Stelle auf die Folgerungen einzugehen, welche sich hieraus für den Aufenthalt des Philemon und des Onesimus ergeben. Aber klar ist erst durch die hier nachgewiesene Herkunft der Haustafel aus einem Laodicenerbrief, worauf die eindringlichen Ermahnungen an die Sklaven gemünzt waren, vor allem aber, was das herrliche Wort Kol. 4, 1 bezweckte: *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.* Durch den Laodicenerbrief (Kol. 3, 5—4, 9) hörte die Sache des Onesimus auf, Privatsache zu sein. Sein Haupt ward dem Schutze Gottes und den christlichen Gemeinden anvertraut [2]).

---

1) Offenbar mit gutem Grunde, da er sich fast ausschließlich gegen eine spezielle judenchristliche Abart des Christentums richtete und kein allgemeineres Interesse erregte.

2) So fällt auch ein besonderes Licht auf Kol. 4, 17: die Gemeinde zu Kolossae sollte den Archippus in Laodicea anhalten, seine Pflicht gegenüber dem Philemon zu erfüllen, d. h. den Onesimus zu schützen.

Beilage I.

Der Kolosserbrief in seiner ursprünglichen Gestalt.

Kol. 1, 1—13.

Παῦλος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.

Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε, περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, καί ἐστι καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην, ἐν πνεύματι διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ (Eph. 1, 15—16) *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ, ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί, ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.* (Kol. 1, 14—20 interpoliert nach Ephesern.)

Kol. 2, 1—7.

θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικίᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί, ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως εἰς

ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι. τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ· εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι, χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν, καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν. ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ.

Kol. 2, 8—19.

Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν[1]), ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς (= Kol. 1, 19) καὶ ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας[1]), ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι· ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα· (= Eph. 2, 1 f. 5. 11.) [ὃς] ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν[2]), ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ· ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. **Μὴ** οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων· ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. **Μηδεὶς** ὑμᾶς καταβραβευέτω, (θέλων) ἐν ταπει-

---

1) Zu Kol. 2, 10 war wohl (nach Eph. 4, 15) der jetzt Kol. 2, 19 stehende Vers angefügt: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.

2) Statt des unverständlichen τοῖς δόγμασιν ist zu lesen ἐ δ ο κ ί μ α σ ε ν. Vor ἐξαλείψας ist ὅ ς einzusetzen.

νοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ [1]) τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ (= Eph. 4, 15).

Kol. 2, 20—3, 4.

Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε „μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς“ ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων; ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.

Kol. 4, 10—18.

Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς· ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν· καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς· οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵ τινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία. ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. Μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ, ὅτι ἔχει ζῆλον πολὺν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει. ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς καὶ Δημᾶς. ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικίᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νυμφᾶν, καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν· καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ᾽ ὑμῖν ἡ ἐπιστολή,

1) Lies ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἐθελοθρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων.

ποιήσατε, ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικίας, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε. καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.

Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.

Beilage II.

Der ursprüngliche Brief an die Laodizener.

Nach Eph. 1, 1—2 und Kol. 1, 1—2.

[Παῦλος, ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς τοῖς ἐν Λαοδικίᾳ ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.]

Nach 1 Petr. 1, 3 (bzw. Eph. 1, 3—4).

[Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν [1])].

Kol. 1, 21—29 (vgl. 1 Petr. 1, 5—9 f., Eph. 4, 18; 2, 16).

καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι, καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.

Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκε-

---

1) Dieser Versuch, den Anfang zu rekonstruieren, hat natürlich nur exemplifikatorischen Wert.

κρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης· ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν, νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον, καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ. εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.

Kol. 3, 5—11.

Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία· δι᾽ ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις. νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν· μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν· ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός.

Kol. 3, 12—17.

Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πρᾳότητα, μακροθυμίαν· ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν· καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς· ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι· καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν

τῷ θεῷ· καὶ πᾶν ὅ τι ἂν ποιῆτε, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δἰ αὐτοῦ.

Kol. 3, 18—4, 4.

Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν, ἐν κυρίῳ. οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα· τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον ἐν κυρίῳ. οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ᾽ ἐν ἁπλότητι καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον· ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις· εἰδότες, ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας· τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε. ὁ δὲ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε· καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία. οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς. τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ, ἐν εὐχαριστίᾳ· προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι᾽ ὃ καὶ δέδεμαι, ἵνα φανερώσω αὐτό, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.

Kol. 4, 5—6 (= Eph. 4, 29; 5, 19).

Ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι· ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι.

Kol. 4, 7—10.

τὰ κατ᾽ ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ· ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῷ τὰ περὶ ἡμῶν, καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν, σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωριοῦσιν τὰ ὧδε.

Ohne daß hierbei irgendwie versucht worden wäre, mit einigen unpaulinischen Ausdrücken aufzuräumen, wird doch gewiß ein jeder, welcher die so von Interpolationen gereinigten Texte liest, zugestehen müssen, daß damit die Zahl der ungewöhnlichen und bedenklichen Ausdrücke auf ein sehr geringes Maß reduziert ist.

Ganz arm an originellen und außergewöhnlichen Redewendungen ist kein echter Brief eines Paulus, am wenigsten da, wo er gegen eigentümliche Irrlehren oder eigenartige sittliche Verirrungen einschreiten wollte. So hat Holtzmann (a. a. O. S. 106) mit Recht zugestanden, daß die dem 2. Kapitel des Kolosserbriefs ganz eigentümlichen Worte *φιλοσοφία, δογματίζειν, ἀπόχρησις, νουμηνία* nicht beanstandet werden dürften, da ja Paulus hier eine eigene Art von Irrungen zu bekämpfen vorhatte und diese doch auch mit eigenartigen Ausdrücken kennzeichnen mußte. Dann hätte er aber auch nicht bei des Paulus' Ausführungen gegen die Angelologie die Bildungen *ἐμβατεύειν* und *ἐθελοθρησκεία* beanstanden sollen. Namentlich letzteres ist ja unvergleichlich viel bezeichnender als eine Bildung von *δουλεύειν*, wie sie Paulus sonst liebt (vgl. Röm. 7, 25; Gal. 4, 8; 1 Theſſ. 1, 9).

Es ist wahr, daß Kol. 3, 16 drei Worte enthält, welche Paulus nicht zu gebrauchen pflegt: *ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς*. Ist das aber zu beanstanden, wo er hier das schöne Bild *ᾄδοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ θεῷ* gebraucht?

Es ist möglich, daß in dem Briefe, welcher derartige Korrekturen erfahren hat, auch sonst noch einiges Unpaulinische stehen geblieben ist. Aber die Zahl der auffälligen Ausdrücke und namentlich die lästige Menge von Anhäufungen synonymer Begriffe ist durch vorstehende Ausführung sicherlich soweit verringert, daß aus ihnen kein Argument mehr gegen den paulinischen Ursprung entnommen werden kann.

Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium.

Von

Paul Dietze, Cand. theol.

Daß die sieben echten Briefe des Ignatius von Antiochien — geschrieben auf seiner Todesreise nach Rom (wohl zwischen 110 und 117) — mit dem Johannesevangelium und dem 1 Johannesbriefe mancherlei gemeinsames Gut haben, kann schon oberflächliche Betrachtung erkennen. Dieselben Grundbegriffe findet man hier wie dort: *ζωή — γνῶσις — ἀλήθεια — πίστις καὶ ἀγάπη*; hier wie dort dieselben großen Gegensätze zwischen *ζωή* und *θάνατος*, Gott und dem *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, bei beiden dieselbe „Mystik" und, was die Hauptsache ist, dieselbe christozentrische Betrachtungsweise. Paulinische Gedanken, namentlich solche des Epheserbriefs, sind aufs innigste mit den johanneischen in der Anschauung des Ignatius vermählt, aber der johanneische Einfluß ist offenbar bei ihm die Grundlage. Ja, bei näherem Zusehen ergibt sich trotz der durch die Verschiedenheit des religiösen Bedürfnisses bedingten Umbiegung der johanneischen Gedanken bei Ignatius eine bis ins einzelne und kleinste gehende Übereinstimmung, die fast rätselhaft anmutet.

Es wird sich zunächst darum handeln müssen, diese Verwandtschaft der ignatianischen und der johanneischen Gedanken darzutun. Sodann wird zu untersuchen sein, wie sie zu erklären ist. Ersteres könnte nach der reichhaltigen und lehrreichen Arbeit von E. von der Goltz (Ignatius als Theologe, Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XII, 3. Leipzig 1894) ebenso unnötig erscheinen, wie die zweite Frage erst durch eben diese Arbeit recht brennend geworden ist. Doch fordert eine Erörterung der zweiten Frage eine vorangehende Darlegung der fundamentalen Gedankenverwandtschaft zwischen Ignatius und Johannes; und von der Goltz' Untersuchungen kann man bei der Seltenheit der Texte und Untersuchungen nicht überall voraussetzen, wo die zweite Frage

lebhaftem Interesse begegnet. Es sei mir daher gestattet, unter dankbarer Anknüpfung an von der Goltz zunächst die zwischen Ignatius und Johannes bestehende tiefgreifende Gedankenverwandtschaft so darzustellen, wie sie mir sich darstellt.

Bei Ignatius wie bei Johannes fällt vor allem der energisch christozentrische Charakter ihrer Denkweise in die Augen. Der Mittelpunkt ihrer Anschauung ist die Person Jesu, und zwar der geschichtliche Jesus. Wie dem Johannes, so faßt sich auch dem Ignatius, was er am Christentum hat, zusammen in der Person des Herrn. Christus und das Heilsgut schaut er in eins. Christentum ist ihm Glaube an Christus. Dadurch ragt er hoch über das gewöhnliche Niveau der apostolischen Väter empor. Bei diesen wird die Beschaffung der Heilsgüter durch Christus natürlich auch behauptet, aber ein wirkliches Verständnis dieses Gedankens sucht man vergebens. Dem Ignatius dagegen hat Christus nicht diese oder jene Erkenntnis, dies oder jenes Gut gebracht, sondern er hat sich selbst gebracht. Dies ist der Schlüssel zu seiner ganzen Anschauung.

Von hier aus begreift sich die Klarheit und Reife nicht nur seiner christologischen Gedanken, sondern auch seiner Urteile über das Verhältnis der vor- bezw. außerchristlichen Welt zum Christentum.

Für die Christologie des Ignatius sind bezeichnend namentlich 2 Stellen: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν· τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα* (Pol. 3, 2) und: *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθὴς, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* (Eph. 7, 2). Diese beiden Stellen spiegeln, wenn auch in eigenartiger Weise, die Christologie des Johannes wieder. Erstere entspricht der Art des Prologs, der das geschichtliche Leben des Herrn auf übersinnliche Verhältnisse zurückführt und vom Göttlichen, Übergeschichtlichen zum Menschlichen, Geschichtlichen hinleitet, letztere der des übrigen Evangeliums, insofern hier an der geschichtlichen Gestalt Jesu das Göttliche aufgewiesen wird. Zugleich gibt uns letztere Stelle den Beweis, daß nicht

der ἀόρατος, ἀψηλάφητος bei Ignatius die Grundlage des Christusbildes ist, d. h. daß seine Christologie nicht aus Spekulation hervorgegangen, aus der Idee entworfen ist, sondern daß es der geschichtliche Christus ist, der ἄνθρωπος, von dem alle diese Prädikate ausgesagt werden. An dem irdischen Christus, dem σαρκικός, γεννητός, παθητός hat Ignatius erkannt, daß er πνευματικός, ἀπαθής, ἀγέννητος, θεός ist. Der geschichtliche Christus hat ihm das Bekenntnis abgenötigt: θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (Eph. 19, 3). Gott — im Menschen: von diesen beiden Momenten darf keins fehlen, soll nicht die Bedeutung des Ganzen illusorisch werden. So versteht sich sowohl das energische religiöse Interesse, das Ignatius und Johannes an der Betonung der Wirklichkeit der Heilstatsachen und der wahren Menschheit Christi haben und anderseits, daß ebenso stark hervorgehoben wird, daß in diesem Menschen Jesus die Gottheit selbst erschienen, faßbar, erkennbar geworden ist.

Fassen wir zunächst den ersten Punkt ins Auge. Johannes betont am Schluß seines Evangeliums, daß aus den ἔργα Jesu der Glaube gewonnen werden soll; der Glaube gründet sich also auf Tatsachen. Demgemäß ist nicht die Logosidee das Fundament seiner Christologie, sondern der lebendige Eindruck der geschichtlichen Persönlichkeit (vgl. 1 Joh. 1, 1). Nicht das Licht, das der Logos in die Menschheit strahlt, ist das Heil derselben, sondern erst der erschienene Jesus in seinem geschichtlich-persönlichen Wirken bringt die Gotteserkenntnis und das Leben. Erst diese seine Erscheinung ἐν σαρκί bringt den Menschen das Heil (Joh. 6, 53). Am menschgewordenen Christus hat der Evangelist die Fülle der Gnade und Wahrheit wahrgenommen (1, 14). Unbefangen nennt er Christus darum einen Menschen (8, 46; 11, 33; 47, 50), dessen Vater, Mutter und Brüder alle kannten (1, 45; 6, 42; 7, 27), der da müde ward und den dürstete (4, 6), der auch menschlichen Affekten unterworfen war: er weint (11, 35), ist betrübt (12, 27), ja ihm bangt vor der Entscheidung, und er ist einen Augenblick in Versuchung, seinem eigenen Willen gemäß zu beten und nicht gemäß dem erkannten göttlichen Willen (12, 27). Und von so fundamentaler Bedeutung ist die Anerkennung der vollen Menschheit Jesu, daß

sie den Doketen gegenüber als christliches Grundbekenntnis aufgestellt wird (1 Joh. 4, 2; 2, 18 ff.). — Ebenso ist auch dem Ignatius der Christus, in dem er Gott geschaut hat, unzweifelhaft ein Mensch, und zwar ein *τέλειος ἄνθρωπος* (Sm. 4); *τίς πλέον ἀδικηθεὶς, τίς ἀποστερηθεὶς, τίς ἀθετηθείς* heißt es Eph. 10, 3 von ihm, er ist also *παθητός* (Eph. 7 und 20), war auch denselben Lebensbedingungen unterworfen wie wir, *ἀληθῶς ἐγεννήθη ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν* (Trall. 9). Und diese Menschheit Christi ist dem Ignatius nicht etwas Gleichgültiges, sondern ein Fundamentalartikel seines Glaubens. Während im Johannesevangelium die Menschheit Jesu mehr die selbstverständliche Voraussetzung ist, wird sie von Ignatius in seinem Kampfe gegen die doketische Verflüchtigung der Heilstatsachen mit äußerster Schärfe betont. Mit großer Klarheit hat er es erfaßt, daß ein Glaube, der die wahre Menschheit Christi in Frage stellt, für den daher die Heilstatsachen der evangelischen Geschichte nur Scheintatsachen sind, leere Phantasterei ist. „Was nützt es mir", so ruft er aus, „wenn jemand mich lobt (d. h. meine Bereitwilligkeit zum Martyrium rühmt), aber meinen Herrn lästert, *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον* (Sm. 5, 2). Nur das gibt ihm in seiner schlimmen Lage Glaubensmut und Zuversicht, daß sein Herr wahrhaft gelitten hat und gestorben ist. Es muß hier bemerkt werden, daß bei Ignatius der Tod Christi in Betracht kommt als durch die Auferstehung überwundener, indem dadurch die *σάρξ* Christi zur *ἀφθαρσία* hindurchgeführt und somit die *ἀφθαρσία*, das neue Leben der Christen, eingeleitet wird (Sm. 3, 1; Eph. 7, 2; Mgn. 9). Natürlich kann von diesem letzteren keine Rede sein, wenn Christus nicht wahrhaft gestorben und auferstanden ist. Auch nach der Auferstehung muß man ihn noch als *ἐν σαρκί* seiend wissen und glauben (Sm. 3, 1). Und nur deshalb konnten die Jünger Jesu über die Schrecken des Todes erhaben sein, weil sie durch Betasten des Auferstandenen gewiß wurden, daß sie waren *κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι* (Sm. 3 vgl. Joh. 20). Nur wenn Christus *ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν*, haben die Christen die Gewißheit, daß Gott auch

sie auferwecken wird (Trall. 9). Prägnant drückt alle diese Gedanken der Satz aus: *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* (Sm. 4, 2); also die Kraft zum Leiden empfängt der Christ nur von dem Christus, der vollkommener Mensch geworden ist.

Wie Johannes sich nicht scheut, diejenigen, die leugnen *Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι*, geradezu als Antichristen zu bezeichnen, mit derselben unbedingten Abweisung tritt Ignatius den Doketen entgegen: sie lästern den Herrn (Sm. 5, 2). Wer die sarkische Erscheinung Christi leugnet, dem bleibt überhaupt nichts mehr übrig vom Christentum, der leugnet Christum *τελείως*, für den gibts darum kein Heil, kein Leben, er ist selbst ein Scheinwesen (Trall. 9), ein *νεκροφόρος* (Sm. 5, 2), ein Anwalt des Todes; und weil er Christum nicht mehr hat, so kann er auch Gott nicht mehr haben, er ist ein *ἄθεος* (Trall. 10; vgl. 1 Joh. 2, 22). So begreift sich, wie Ignatius das Evangelium schlechthin als *σάρξ* Christi bezeichnen kann (Phil. 5, 1); der Glaube ist die *σάρξ* Christi (Trall. 7, 1) d. h. ist nichts ohne sie. [1])

Diese außerordentlich energische Betonung der Bedeutung der irdischen, geschichtlichen Person des Herrn und der Heilstatsachen wäre um so bemerkenswerter wenn man aus den Worten *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* (Röm. 3, 3) auf Ansätze einer doketisch-gnostischen Denkart bei Ignatius selbst schließen dürfte. Der Eindruck der geschichtlichen Person Christi wäre dann

---

1) v. d. Goltz, der die wesentliche Übereinstimmung von Ignatius und Johannes bezüglich des Interesses an der menschlich geschichtlichen Erscheinung Christi anerkennt, will gleichwohl einen „feinen Unterschied" konstatieren: bei Johannes sei nämlich der geschichtliche Christus der Ausgangspunkt, an dessen Person das Ewige offenbar wird; des Ignatius eigentliches Interesse dagegen hafte an dem Ewigen, Göttlichen allein, und die geschichtliche Person sei nur der beständige Anhaltspunkt (S. 120). Ich kann nicht finden, daß das richtig ist. Die Verbürgung des Heils (und das ist das Interesse, das beide haben) liegt bei beiden in der geschichtlichen Person des Herrn, sofern sich in ihr Gott selbst offenbart. Der Unterschied ist lediglich ein formaler, methodischer, beruhend auf der naturgemäßen Verschiedenheit von Geschichtsbuch und Mahn- bezw. Erbauungsschreiben.

bei Ignatius noch zu gewaltig gewesen, um solche Gedanken wirksam werden zu lassen. Doch eine Deutung des „φαινόμενον“ nach der genannten Seite hin ist unsicher.

Aber nicht nur die Betonung der Tatsächlichkeit der wahrhaft menschlichen Erscheinung Christi ist bei Johannes und Ignatius das Gemeinsame, auch in der Art des Bildes, das beide von dem irdischen Christus haben, zeigt sich eine auffällige Übereinstimmung. Charakteristisch für beide ist, daß Jesus in vollkommenem Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Vater im Himmel steht. Er ist der Gottgesandte (Mgn. 8; vgl. Joh. 17, 3). Wie bei Johannes Jesus fortwährend betont, daß er nicht seinen Willen tut, sondern den seines Vaters (5, 30; 6, 38), ja daß dieser Wille seines Vaters ihm als Gebot entgegentritt (8, 55; 15, 10; 14, 31), so war auch bei Ignatius Christus auf Erden in allem seinem Vater gehorsam (Sm. 8), fügte sich demütig in seines Vaters Willen (Mgn. 13). Wie der johanneische Christus nichts aus eigner Machtvollkommenheit unternehmen kann, sondern dem Vater wie ein Kind gleichsam absieht, was er zu tun hat (5, 19), so ist auch der ignatianische Christus ein *μιμητὴς τοῦ πατρός* (Philad. 7, 2). Wie sich bei Johannes dies Abhängigkeitsverhältnis des Sohnes vom Vater darstellt als Gebetsleben Gott gegenüber und den Menschen gegenüber als Liebesübung, so hat auch bei Ignatius Christus ein Leben des Glaubens und der Liebe geführt (Eph. 20). Ja auch der johanneische Gedanke, daß Jesu einzigartiges Verhältnis zum Vater ein auf sittlicher Bewährung beruhendes ist (vgl. 12, 49. 50; 8, 29; 15, 10; 3, 35; 9, 16. 31; 10, 17 f.; 13, 1; 4, 34; 8, 46; 16, 33), ist dem Ignatius nicht fremd: *καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν* (Eph. 15), *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (Magn. 8).

Und wie die vollkommene Abhängigkeit, so ist anderseits auch die vollkommene Einheit mit dem Vater dem ignatianischen Christus mit dem johanneischen gemein. Er ist der *μόνος υἱὸς θεοῦ* (vgl. *μονογενής* Joh. 1, 18). Es besteht ein vollkommenes Aufgeschlossensein zwischen Vater und Sohn. Diesem sind allein die Geheimnisse Gottes anvertraut (Phil. 9, vgl. Joh. 17, 10; 5, 20). Der Sohn ist vollkommen mit dem Vater geeint *ἡνωμένος τῷ πατρί* (Mgn. 7),

er ist die *θεοῦ ἕνωσις* (Trall. 9; vgl. Joh. 14, 10; 10, 30). Doch das führt uns schon weiter.

Denn so energisch Johannes und Ignatius die wahre und volle Menschheit Christi hervorheben, so sehr ihnen das Heil durchaus abhängig ist von den Tatsachen des Lebens Jesu, bestehen kann die Bedeutung und der Heilswert dieses Menschen und dieser Tatsachen nur darin, daß in ihnen Gott selbst der Menschheit sich offenbart. Gerade in seiner *σάρξ* und nur in ihr hat Christus nach Joh. 6, 53 die Möglichkeit, der Menschheit das Heil zu vermitteln, und doch bleibt es dabei: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* (6, 63). So ist auch bei Ignatius das Evangelium die *σάρξ* Christi. Darum galt es für die Jünger auch noch nach der Auferstehung Jesu *κραθῆναι τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* — aber sie waren damit eben *κραθέντες τῇ σαρκὶ καὶ τῷ πνεύματι*. Auf das *πνεῦμα* kommt es an, aber es ist eben nur in der *σάρξ* Christi zu erfassen. Dieses *κραθῆναι τῇ σαρκὶ καὶ τῷ πνεύματι* zeigt genau die Art des johanneischen Selbstzeugnisses Christi (vgl. Joh. 14, 9. 10). Christus ist hier, wie bei Johannes, in der Einheit seiner Person gefaßt. Seine Worte (Mgn. 9, 3; Eph. 13) wie seine Taten (Eph. 5) sind nur Explikationen dessen, was in seiner Person gegeben ist. Diese Person ist *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* (Eph. 3), *θεοῦ γνῶσις* (Eph. 17, 2). Christus ist der persongewordene Ausdruck des göttlichen Wesens und Willens, das persongewordene Wort Gottes: *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν* (Röm. 8, 2), *θεοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (Mgn. 8, 2).

Man kann hier einen überzeugenden Blick tun in die Entstehungsweise der Bezeichnung Christi als des *λόγος* und die Motive derselben in der johanneisch-ignatianischen Theologie. Daß daran nicht philosophische Spekulation beteiligt ist, sondern daß dieser Begriff von der Betonung der Offenbarungsidentität Christi und Gottes sein Verständnis empfängt, ist hier bei Ignatius ganz durchsichtig. Das beweist der Wechsel dieses Begriffs mit den anderen Ausdrücken (*στόμα, γνώμη*), die Verwendung im Gegensatz zur *σιγή* Gottes, der Zusammenhang, nach dem der Begriff nur auf den Mensch-

gewordenen bezogen werden kann, endlich der Wunsch des Ignatius, selbst nach seinem Tode ein *λόγος θεοῦ* zu werden (Röm. 2, 1). Vielleicht ist noch bemerkenswert, daß die Bezeichnung Christi als des Logos bei Ignatius allein an der zitierten Stelle (Mgn. 8, 2) zu konstatieren ist, wo es sich um eine Polemik gegen Irrlehrer handelt. Ist die Verwendung dieser Bezeichnung eine Zurechtrückung des Begriffs gegenüber einer abgewiesenen Logosspekulation? Das wäre eine Parallele zu der Auffassung des Prologs im Johannesevangelium, die Harnack (Z.Th.K. II, S. 189 ff.) vertreten hat.

Wie dem Ignatius an der Person Christi als des *στόμα θεοῦ* die *γνῶσις θεοῦ* aufgegangen ist, so ist die Person Jesu ihm wie Johannes auch der Quell ewigen, göttlichen Lebens geworden. Christus ist *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* (Sm. 4, 1), *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* (Eph. 3, 2). Und wie es bei Johannes deshalb heißt: *εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε* (14, 7), so hat auch Ignatius auf Grund der Erfahrung, daß Christus das wahrhaftige Leben ist, erkannt, daß sich in ihm Gott selbst darstellt, Gott in ihm sichtbar, faßbar geworden ist. Nun vermag er Christus und Gott in eins zu schauen. Er ist sich bewußt, bei Gott nichts anderes zu finden als Christum selbst (vgl. Röm. 7, 2. 3: der heilige Geist ruft in ihm: „*δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*“, und was er bei Gott finden will, ist völlige Gemeinschaft mit Christo.) In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Jesus bei Ignatius *θεός* genannt wird (*ὁ θεός μου, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*), — ebenso wie im Johannesevangelium am Schlusse als Frucht der Erziehung zum Glauben dem Thomas das Bekenntnis über die Lippen dringt: „mein Herr und mein Gott.“ So ist auch dem Ignatius Christus seinem eigentlichen, aber nur dem Glaubensauge erkennbaren Wesen nach der *ἀγέννητος*, der *ἀόρατος*, der *ἀπαθής*, der über Zeit und Ewigkeit Erhabene (Pol. 3), so kann er von dem *αἷμα θεοῦ* (Eph. 1, 1), dem *πάθος θεοῦ μου* reden (Röm. 6, 3). Daß wir hier nur naiven, religiösen Modalismus haben, aber keinen „Patripassianismus“, das zeigt die Unterscheidung des erhöhten Herrn, *θεὸς ἡμῶν Χριστός*, von dem Vater (Röm. 3, 3), zeigt das von Ignatius gezeichnete Bild des irdischen Christus (Mgn. 8, 2: *κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν*), zeigt endlich die Unter-

schiedenheit des präexistenten Christus vom Vater (Mgn. 6, 1: *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί*). Die religiöse Schätzung Christi hat die theologische Spekulation noch nicht beeinflußt.

Die Betonung der Offenbarungsidentität Gottes und Christi weist bei Ignatius wie bei Johannes den Weg zur rechten Wertung der Präexistenzaussagen. Sie sind die Vorstellungsform für den Gedanken der Erscheinung des Ewigen in der Zeit. Wie bei Johannes eine reale Präexistenz Christi neben dem Vater und auch eine solche Postexistenz angenommen ist (3, 13; 6, 62; 1, 30; 8, 58; 17, 5. 24; — 14, 23; 15, 26; 8, 35), so ists auch bei Ignatius: Christus *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν* (Mgn. 6, 1); als der Präexistente hat er schon den Propheten seine Gnade mitgeteilt (Mgn. 8, 2); und wie er von dem einen Vater ausgegangen ist, so ist er auch wieder dahin zurückgekehrt (Mgn. 7, 2: *τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα*). Aber so zweifellos bei Johannes wie bei Ignatius die reale Präexistenz Christi erscheint, so zweifellos ist auch, daß bei beiden nicht die Präexistenzidee das Fundament der Christologie ist, sondern der geschichtliche Christus, daß die Christologie nicht aus der Präexistenzidee heraus konstruiert ist, sondern vielmehr der geschichtliche Christus in die Ewigkeit hinaufdatiert ist. Zum Teil haben das schon die obigen Ausführungen über Christi Menschheit und über sein Verhältnis zum Vater gezeigt. Wie es bei Johannes der geschichtliche Christus ist, an dem sich die ewigen, göttlichen Eigenschaften enthüllen, an dem die *δόξα* geschaut, die Fülle der Gnade und Wahrheit erfahren wird, so lehrt bei Ignatius (Eph. 7, 2) die Voranstellung der Prädikate *σαρκικός* vor *πνευματικός*, *γεννητός* vor *ἀγέννητος* usw., daß der Standpunkt, von dem aus demselben Subjekte diese gegensätzlichen Attribute beigelegt werden, der der geschichtlichen Anschauung ist. Die Stelle im Brief an Polykarp (3, 2) widerspricht dem nicht: die Voranstellung der göttlichen Prädikate ist hier aus dem Kontext zu erklären (*τὸν ὑπὲρ χρόνον προςδόκα κτλ*). Auch die Aussage (Mgn. 6, 1): *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν* wird von dem Christus gemacht, dessen *διακονία* den christlichen Diakonen anvertraut ist, und das ist der geschichtliche (v. d. Goltz.) Weil solche Aussagen über

den Präexistenten von dem Eindruck der geschichtlichen Person Christi aus gewonnen sind, kann Ignatius unbefangen sagen: *εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν κτλ.* (Magn. 8, 2, vgl. 7, 2; Joh. 17, 3). Daß die christologischen Gedanken des Ignatius, wie des Johannes, von dem geschichtlichen Christus ausgehen, bestätigt sich auch an dem Gebrauch des Ausdrucks *υἱὸς θεοῦ*. Sowohl bei Johannes wie bei Ignatius wird er lediglich auf den geschichtlichen Christus angewendet. Wenn es Eph. 20, 2 von Christus heißt: *τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ*, so muß der zeitliche Spielraum dieser beiden Prädikate, da sie auf dasselbe Subjekt, den geschichtlichen Christus gehen, derselbe sein. Dasselbe beweist Sm. 1: *εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου.* Mit Recht bemerkt Zahn, daß die Gottessohnschaft hier doch recht schief zwischen Davids-Abkunft und Geburt aus der Jungfrau zu stehen käme, wenn damit das Ergebnis einer innergöttlichen Lebensbewegung benannt wäre. Auch das Christo Eph. 7, 2 gegebene Prädikat *ἀγέννητος* schließt den Gedanken eines *γεννηθῆναι* des Präexistenten aus.

Ist mithin erwiesen, daß der Ausgangspunkt für die christologischen Aussagen bei Ignatius der geschichtliche Christus ist, so ist die Bedeutung der Präexistenzidee damit klar begrenzt. Es gilt von Ignatius dasselbe wie von Johannes: die Präexistenzidee ist „der selbstverständliche Schluß aus den Tatsachen, daß Jesus der Gesandte Gottes ist und daß er nicht von der Welt ist“ (Harnack), sie enthält darum nicht mehr, als was in diesen Tatsachen liegt, sondern bringt dies nur „zu voller und bewußter Aussage“. Weil Johannes die Wahrheit des Ausspruchs erfahren hat: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν* (6, 63, vgl. 6, 68), weil Ignatius in Christo das Ewige gefunden, göttliches Leben durch ihn ihm zugeströmt ist, so ist beiden gewiß, „daß Jesus zu Gott und in die Ewigkeit gehört“, „daß dieser Jesus war, bevor er wurde“. Die Präexistenzvorstellung ist beiden eine „dogmatische Hilfslinie“, die weiter zu verfolgen das religiöse Denken nicht interessierte.

In der näheren Ausführung des Gedankens, daß in Christus die Gotteserkenntnis und das Leben gegeben sei, hält Ignatius die Linie der johanneischen Gedanken nicht mehr reinlich inne. Bei Johannes hängt das Heil der Menschen, die Gotteserkenntnis und das ewige Leben, an der Hingabe an die lebendige Person des Herrn, an der Person des Herrn in ihrem Leben und Wirken; das Medium der Selbstmitteilung Christi ist vor allem sein Wort. Wer die Worte Christi hinnimmt, in sich aufnimmt, hat das ewige Leben (6, 63. 68); am Schlusse seiner irdischen Laufbahn bezeichnet Jesus es als das Werk seines Lebens, daß er den Menschen das ewige Leben gegeben habe durch die Offenbarung des wahren Gottes (17, 3.) Nun weiß allerdings auch Ignatius die Bedeutung des irdischen Lebens Christi zu würdigen, wenn er in Christus das *στόμα*, die *γνῶσις*, den *λόγος θεοῦ* sieht, oder wenn er von der *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει* redet (Eph. 20). Aber recht verstanden ist die Bedeutung des irdischen Lebens Jesu nicht mehr, denn für die Beschaffung der *ζωή*, des eigentlichen Heilsgutes des Ignatius — die *γνῶσις* wird seltener genannt —, tritt Christus in seinem Charakter als *λόγος*, als *γνώμη θεοῦ* sehr zurück. Die *ζωή* wird vielmehr namentlich an Jesu Tod und Auferstehung angeknüpft: *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή* (Eph. 7, 2) *τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις* (Sm. 5, 3). Und nun ist zu beachten, daß wenigstens im Zusammenhange dieser Gedanken der Tod Jesu eigentlich das allein Wertvolle an seinem irdischen Leben zu sein scheint, das Bedeutsamste, das seine Erscheinung (*παρουσία*) brachte: *ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ* (Phil. 8, 2); das *ἐξαίρετον* des Evangeliums ist die *παρουσία τοῦ σωτῆρος, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ ἡ ἀνάστασις* (Phil. 9, 2). Das Heilswerk des Lebens Jesu reduziert sich also eigentlich auf seine Geburt und seinen Tod: die *τρία μυστήρια κραυγῆς* sind *ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου* (Eph. 19, 1). Auch Magn. 11 zeigt, daß es für den Christen namentlich ankommt auf das

πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει scil. τοῦ κυρίου. Geburt und Tod Jesu sind dabei für Ignatius nicht zwei ihrer Bedeutung nach verschiedene Tatsachen: das Mysterium des Kreuzes, das für die einen σκάνδαλον, für die anderen ζωὴ αἰώνιος ist, wird erläutert in Eph. 18, 1 durch den Gedanken: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ . . . ὃς ἐγεννήθη κτλ. Geburt und Tod Jesu schließen sich unter einem und demselben Gesichtspunkte zusammen, nämlich dem in beiden Tatsachen vornehmlich hervortretenden Hereintreten des Göttlichen in dies unter der φθορά stehende Menschenleben. Was die Bedeutung des Todes Christi ausmacht, das ist prinzipiell schon in der Geburt gegeben. Der Tod ist die Vollendung und der Höhepunkt des ἐν σαρκὶ γενέσθαι θεόν, daher wird namentlich an ihn die Beschaffung der ζωή angeknüpft. Doch etwas Neues bringt er eigentlich nicht. In dieser Weise hat es Ignatius verstanden, die ihm durch die paulinische Tradition nahegebrachte Betonung der Heilsbedeutung des Todes Jesu seiner Gesamtanschauung einzuverleiben. Aber eine Bedeutung, die mit der Geschichte, dem Leben Jesu zusammenhinge, hat der Tod Jesu bei ihm nicht. Die Geschichte Jesu rückt in ihrem Wert für die Beschaffung der ζωή doch auf einen Punkt zusammen [1]).

Dies ist die Konsequenz des physischen Erlösungsbegriffs des Ignatius. Während nämlich bei Johannes die ζωή, die Christus uns schenkt, die sittlich geartete, durch Aufhebung der Sünde hergestellte Gottesgemeinschaft ist, die deshalb nur durch eine lebendige Persönlichkeit vermittelt werden kann (das Christusbild der Synopse steht bei ihm im Hintergrund), hat die ζωή bei Ignatius einen physischen Sinn = ἀφθαρσία. Das Evangelium ist ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας.

1) Hier schon liegen also die Wurzeln der Anschauung, die später, namentlich bei Athanasius, deutlich hervortritt. Bei diesem findet sich genau dasselbe Verständnis des Todes Christi und seines Verhältnisses zur παρουσία desselben wie bei Ignatius. Im Akt der Menschwerdung liegt selbst schon die Erwirkung der ἀφθαρσία, und doch ist sie erst beschafft dadurch, daß der Gottmensch durch sein Sterben den Tod der Menschen aufgehoben hat. Trotzdem also mit der Menschwerdung alles fertig ist, wird doch der Tod als die Heilstatsache gewertet.

Das Heil besteht ihm nicht in Erlösung von der Sünde, sondern von der Todverfallenheit, der Vergänglichkeit. Das religiöse Heilsgut hat also an sich mit dem sittlich Guten nichts zu tun. Von diesem Standpunkte aus war es dann allerdings nicht mehr möglich, das irdische Leben Christi zu würdigen. Für dieses Erlösungsbedürfnis genügt es, daß in Christus Gott im Fleische gewohnt hat, und daß die Verbindung Gottes mit der Menschheit dieser die *ἀφθαρσία* gewährleistet. Hier mußten denn auch die *ζωή* und die *γνῶσις* auseinanderfallen, da der sittliche Charakter des Heilsgutes, der bei Johannes beides zusammenschließt, geschwunden ist [1]). Auch kann die Erlösung, obwohl sie in der Person Christi selbst besteht, eben wegen der Reduktion der Person auf ihr naturhaftes Wesen, anders als bei Johannes, im vollen Sinne erst in der Zukunft liegen.

Hier bei Ignatius liegen also die Keime zu der Anschauung, die wir nachher bei Irenäus ausgebildet finden, aber es sind auch nur die Keime. Diese späteren Gedanken sind bei Ignatius eben erst im Werden. Denn das Neue, das sich hier auf johanneischem Boden entwickelt, trägt meist noch die Hülle der johanneischen Denkformen, und andererseits wird es durch reinere johanneische Gedanken durchkreuzt. Zweierlei ist für die richtige Würdigung der zuletzt ausgeführten Gedanken bei Ignatius zu beachten. Erstens dies, daß Ignatius auf den Gedanken der „Menschwerdung Gottes" noch nicht gekommen ist, so nahe er ihm war, und so sehr es in der Konsequenz seiner neuen Gedanken lag. Wie Johannes, so nennt auch Ignatius Christus „seinen Gott", weil er an ihm die Erlösung erfahren hat; dagegen der Gedanke des Irenäus, daß in Christus die Erlösung ist, weil er der menschgewordene Gott ist, lag noch nicht in seinem Gesichtskreise. Allerdings, der Gedanke von Eph. 18: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας* . . . wäre dem Johannes kaum möglich gewesen. Auf dem Wege zu Irenäus ist hier Ignatius. Aber es bedarf immer noch eines Schrittes, um mit Irenäus zu

1) Es ist nicht zufällig, daß bei Ignatius die von Johannes in spezifisch ethischem Sinne gewendete Bezeichnung des Heilsgutes als *φῶς* fehlt.

sagen: „Durch seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens". Das irenäische: „Er ward, was wir sind, damit wir würden, was er ist" ist eine Reflexion, die Ignatius noch ebensowenig wie Johannes angestellt hat. Aber er hat die Voraussetzungen geliefert, unter denen die Frage cur deus homo?, wenn einmal gestellt, in diesem Sinne beantwortet werden mußte. Damit hängt das Zweite zusammen, dies nämlich, daß man bei Ignatius auch noch nicht von Christus als dem Gottmenschen reden darf (wie bei Irenäus). Ignatius ist freilich auch hiervon nicht weit entfernt; dieser Gedanke war die notwendige Konsequenz, sobald nicht mehr auf die lebendige Person des Herrn reflektiert ward, sondern auf sein physisches Wesen, auf das in ihm stattgefundene Eingehen Gottes ins Fleisch. Trotzdem denkt Ignatius auch hier noch in johanneischen Formen. Nicht Gottmensch ist Christus für Ignatius, sondern in dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus ist Gott erkennbar. Von communio et commixtio dei et hominis weiß Ignatius noch nichts. Die ἑνότης θεοῦ, die er von Christo aussagt, ist etwas ganz anderes als das irenäische ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Überdies wird sich unten zeigen, daß diese ganze physische Erlösungslehre samt ihren Konsequenzen bei Ignatius durchkreuzt wird von wirksamen Nachklängen der johanneischen Auffassung der ζωή (vgl. unten S. 583).

Die beobachtete durch den physischen Erlösungsbegriff des Ignatius bedingte Differenz zwischen Johannes und Ignatius in der Auffassung der Person Christi spiegelt sich wieder in der Schätzung des Abendmahls. Bei Ignatius wie bei Johannes vollzieht sich im Abendmahl die Aneignung der ganzen Person Christi; aber während diese bei Johannes auch im Abendmahl durch gläubige Aufnahme der Worte Christi sich vermittelt (6, 63), zeigen die Gedanken des Ignatius auch hier einen Stich ins Physische: ein φάρμακον ἀθανασίας nennt er das Abendmahl (Eph. 20). Doch ist das noch nicht so massiv zu verstehen, wie Spätere es faßten; auch hier spielen echtere johanneische Gedanken, sowie die an Gedanken des Epheserbriefes sich anschließende Wertung der γνῶσις und ἀγάπη in der Gemeinde mit hinein (vgl. v. d. Goltz S. 71 ff.). Umsoweniger wird man verkennen können, daß die igna-

tianischen Gedanken über das Abendmahl mit denen von Joh. 6 viel Gemeinsames haben, obwohl sie sich mit ihnen nicht decken. Und Ähnliches gilt von allem, was im Vorigen über Differenzen zwischen Ignatius und Johannes gesagt ist. Johanneische Vorstellungsformen haben ihren Anteil gehabt auch an den eigenartigen Gedanken des Ignatius. Steht nicht auch bei Johannes der Tod Jesu namentlich unter dem Gesichtspunkte der Auferstehung, der Lebenserhöhung? Wird nicht namentlich in den Abschiedsreden der Tod Jesu direkt identifiziert mit seinem Hingang zum Vater? Wird nicht auch hier eine gesteigerte Wirksamkeit Jesu an den Durchgang durch den Tod geknüpft (12, 24; 3, 14; 12, 32) und die Erhöhung als die Voraussetzung der rechten Selbstmitteilung Jesu, seines Lebens in den Seinen angesehen (14, 18 ff; 16, 7. 16)? Läßt die Verwandtschaft dieser Gedanken z. B. mit Ign. ad Eph. 9, 1 und ad Smyrn. 1, 2 sich verkennen? An ersterer Stelle (*ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*) ist ein an Joh. 12, 32 erinnernder Gedanke mit dem von der Geistessendung in den Abschiedsreden kombiniert; und Smyrn. 1, 2 (*ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ*) hat Gedankenverwandtschaft zugleich mit Joh. 3, 14 f. und 12, 32. Auch die Verwandtschaft des Gedankens, daß Christus *ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* (Ign. Röm. 3, 3) mit dem johanneischen, daß Christus erst wahrhaft verherrlicht ist, seit er wieder beim Vater ist (14, 20; 16, 14; 17, 5), verdient Beachtung.

Endlich ist, obwohl der im 1. Johannesbriefe stark betonte Sühne-Charakter des Todes Jesu bei Ignatius höchstens andeutungsweise hervortritt (vgl. Eph. 18, 2; Trall. 2, 1), auch in der Wertung des Todes Jesu das gemeinsam, daß der Tod Jesu eine weltgeschichtliche Entscheidung bedeutet, das Gericht über den Satan, die Besiegung des *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*. Und zwar scheint Ignatius über die Art dieses Gerichts eine ähnliche Vorstellung zu haben wie Johannes. Wie bei diesem der Satan, ohne an Christus ein Recht zu haben (14, 30), diesen doch tötet

und eben dadurch sein eigenes Gericht vollzieht und aufhört Weltherrscher zu sein (12, 31), so wird auch bei Ignatius der ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου durch das Mysterium (der Geburt und) des Todes des Herrn gleichsam überrumpelt. Er hat keine Ahnung von der Bedeutung dessen, was da ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ vor sich geht, und ehe er es sich versieht, ist er ausgestoßen, ist die παλαιὰ βασιλεία vernichtet (Eph. 19).

Nicht minder deutlich als bei der Christologie zeigt sich eine auffällige Verwandtschaft zwischen Ignatius und Johannes in der Beurteilung der vorchristlichen Gottesoffenbarung. Charakteristisch ist hier für Ignatius wie für Johannes, daß einerseits die Neuheit, die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung mit einer Absolutheit ausgesprochen wird, die jede andere vorhergehende Offenbarung überhaupt auszuschließen scheint, und daß trotzdem andererseits die Würdigung der alttestamentlichen Offenbarung voll bestehen bleibt. Wenn der Inhalt des Christentums die Person Christi selbst ist, sofern in ihr Gott erschienen ist, so ist klar, daß im Christentum etwas ganz Neues in die Geschichte getreten ist. Wenn die Erkenntnis Gottes nur durch Christus zu gewinnen ist, so ist eben vorher gar keine dagewesen. Erst Christus hat uns „die Einsicht gegeben, den Wahrhaftigen zu erkennen“ (1 Joh. 5, 20). Und das gilt auch dem Judentum gegenüber (Ev. 1, 17. 18). Vor Christus war die σκοτία, der θάνατος das Charakteristikum der Welt, sie lag in den Fesseln des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Mit noch größerer Schärfe womöglich finden wir diesen Gedanken der absoluten Neuheit des Christentums bei Ignatius ausgesprochen. Im 19. Kapitel des Epheserbriefes wird ausgeführt, wie sich in den Heilstatsachen der evangelischen Geschichte ein Drama von kosmisch-weltgeschichtlicher Bedeutung abspielt, wie mit dem Christentum als der Erscheinung Gottes in der Welt für diese eine ganz neue Epoche beginnt. Vorher hatte sich Gott ἐν σιγῇ, ἐν ἡσυχίᾳ der Welt gegenüber verhalten. Diese lag in den Banden des ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, und κακία, ἄγνοια, θάνατος herrschten in ihr. Als dann aber Gott endlich sein Schweigen bricht und sich in Christus der Welt kundtut, tritt in ihr ταραχή ein, und eine Revolution des Alls voll-

zieht sich: ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο, διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.

Um so wunderbarer ist es dieser scharfen, ans „Gnostische" streifenden Betonung der Neuheit des Christentums gegenüber, daß Ignatius die alttestamentliche Offenbarung als solche durchaus anerkennt, ebenso wie Johannes. Schon Israel hat eine Gottesoffenbarung, eine Gotteserkenntnis in Gesetz und Propheten. Und diese Offenbarung zielt auf Christus ab, kulminiert im Christentum. Eben deshalb hat sie auch ihren bleibenden Wert, weil auch sie zu Christus hinführen kann. „Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς" heißt es Phil. 9; namentlich aber gelten die Propheten als Träger der alttestamentlichen Offenbarung: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν (Phil. 5), denn sie sind ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, sie haben auf das Evangelium gehofft, gewartet und geweissagt. Und diese ideelle Zugehörigkeit derselben zu Christus und dem Evangelium hat einen realen Grund. Wie bei Johannes Christus schon vor seiner Menschwerdung sich eine Heimat auf der Erde gegründet, ein Eigentumsvolk sich auserwählt hat (1, 11) zur Anbahnung des Heils, wie ein Jesaias schon die δόξα Christi geschaut hat (12, 41), so sind bei Ignatius die Propheten bereits von der Gnade Christi inspiriert. Die χάρις, das spezifisch christliche Heilsgut (Mgn. 8, 1), war bei ihnen schon gegenwärtig als eine Kraft zum Leben (Mgn. 8, 2). Ihr Leben war ein Leben κατὰ Χριστόν. Deshalb haben sie schon um seinetwillen Verfolgungen erdulden müssen. Daher wird von ihnen gesagt, daß sie in einem Jüngerverhältnis zu Christo gestanden haben, aber nur τῷ πνεύματι (Mgn. 9), im Gegensatz zu den Jüngern des irdischen Christus, die im Evangelium die σάρξ Christi besitzen (Phil. 5). Demgemäß haben die Propheten auch ihren bleibenden Wert für den Christen. Wie bei Johannes auch die alttestamentliche Schrift zum Glauben an Christus führen kann und soll (5, 39), so legen bei Ignatius (Sm. 5 und Mgn. 8) die Propheten gegen die Ungläubigen Zeugnis ab für Christus; so wird ihnen auch für die christliche Gemeinde noch eine Autoritätsstellung eingeräumt: Sm. 7 wird gemahnt προσέχειν τοῖς προφήταις.

Und nicht nur seinem prophetischen Inhalte nach wird das Alte Testament gewürdigt, auch das Gesetz untersteht derselben Betrachtung, bei Ignatius wie bei Johannes, so sehr es in anderer Hinsicht als Charakteristikum des *Ἰουδαϊσμός* gilt und deshalb ein Leben *κατὰ νόμον* als mit dem Christentume, dem Besitze der *χάρις*, unvereinbar angesehen wird (Mgn. 8; vgl. Joh. 1, 17). Im Gesetz ist nach Joh. 7, 17 und 23 jener Gotteswille geoffenbart, der den, der ihn ernstlich erfüllen will, zu Jesus führen muß. Jesus hält den Juden vor, wenn sie ernstlich an Moses glaubten, würden sie auch an ihn glauben (5, 46; vgl. 10, 35; 8, 18; 7, 19). Ebenso redet Ignatius von den Irrlehrern: *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως* (Sm. 5, 1).

Könnte es nun hiernach scheinen, als würde die alttestamentliche Offenbarung in das Christentum hineingezogen, geradezu als ein Stück der christlichen Religion angesehen, als besäße dieselbe also eine eigene, selbständige Gegenwart nicht, so beweist doch Mgn. 10, 3, daß sie durchaus geschichtlich angeschaut wird: *ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ᾽ Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη*. Hier wird der heilsökonomische Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Testament betont wie bei Joh. 4, 22 f.: *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* [1]). Das Alte Testament gilt also als Vorstufe der neutestamentlichen Offenbarung. Aber Vorstufe kann es auch nur sein. Denn so schön und gut die alttestamentlichen Frommen auch sein mögen — was gerade das Wesen des Christentums ausmacht, das fehlt ja dem Alten Bunde: die *παρουσία* Christi: *ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Phil. 9, 2). Eben weil das Evangelium die Person

1) Merkwürdig ist, daß hier bei Johannes und Ignatius in gleicher Weise als der wesentliche Erfolg der Fortentwickelung des Judentums zum Christentum die Universalität des Heils erscheint, daß man allerorten und aus jedem Volke zu Gott kommen, ihn anbeten kann.

Christi ist, in der θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος ist, hat es einen schlechthin unersetzbaren Wert.

Wie es darum bei Johannes dabei bleibt: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich (also den irdischen Christus), wie nur das Essen seines Fleisches, also die Aneignung seiner Person, das Leben vermittelt, so gibt es auch für Ignatius Leben, Erlösung nur in der Person Christi. Trotzdem die Propheten Jünger des Herrn waren, konnte er sie doch erst bei seiner irdischen Erscheinung (παρών), bzw. nach derselben bei der Hadesfahrt retten und vom Tode erwecken (Mgn. 9). Aus Hoffenden mußten erst Glaubende werden (Phil. 5, 2). Nur der irdische Christus ist die Tür, durch die Abraham, Isaak und Jakob, die Propheten und überhaupt alle Menschen zum Vater eingehen können (Phil. 9; vgl. Joh. 10). Wert kann also die alttestamentliche Verkündigung nur haben für einen, der schon Christ ist: πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε (Phil. 9). Nur im Evangelium als der σάρξ Christi besteht das Heil: οἱ γὰρ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας (Phil. 9, 2). Alles andere hilft nichts; selbst die Engel verfallen dem Gericht, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben (Sm. 6).

Auch in diesem Punkte zeigt uns der Widerschein der johanneischen Gedanken bei Ignatius, daß es ein Irrtum ist, wegen Joh. 1, 4 zu meinen, Licht und Leben, das der geschichtliche Christus bringe, sei nichts anderes, als was der Logos überhaupt der Welt gibt. Der Gedanke gehört in eine Weltanschauung, deren Zentrum die philosophische Logoslehre ist. Wie eine solche Weltanschauung aussieht, zeigen die Apologeten. Für sie existiert wirklich nur der Logos. Er ist die Quelle des Guten und Wahren in der Welt. Als solcher erleuchtete er schon die Propheten, auch die heidnischen Philosophen, und Christus ist, wenn auch die vollkommenste, so doch nur eine der Erscheinungsformen des Logos. Inhaltlich hat also das Christentum nichts Neues. In der johanneischen Theologie dagegen ist, wie die verwandten ignatianischen Gedanken zu bestätigen vermögen, der historische Christus das Zentrum, und die Wahrheit wird auf ihn zurückgeführt mit einer

Ausschließlichkeit, die beinahe ungerecht wird gegen alle andere Offenbarung. Bei den Apologeten trifft es zu, was Holtzmann (Neutestamentliche Theologie II, S. 358) von Johannes behauptet, daß der Logos nicht an eine bestimmte Marschroute gebunden ist. Wo aber der geschichtliche Christus als „die“ Offenbarung Gottes im Mittelpunkte steht, die Grundlage der Anschauung bildet, da konnte, wie es bei Ignatius und Johannes der Fall ist, sonst nur noch dem Judentum ein Offenbarungscharakter, und nur ein vorbereitender, zugestanden werden.

Die christozentrische Position, die wir bisher bei Ignatius beobachtet haben, bestimmt auch seine Auffassung des christlichen Lebens. Weil ihm auch in dieser Beziehung wie dem Johannes die Person Christi, die Hingabe, innerliche Gebundenheit an ihn das Maßgebende ist, so hat ihn dies vor der moralisierenden Auffassung des Christentums geschützt, die sonst sämtliche apostolische Väter teilen. Des Ignatius ganze Ethik besteht in dem: ich in ihnen und du in mir (Joh. 17, 23), ist geleitet von dem Gedanken: ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν (Joh. 15, 5). Während bei den anderen apostolischen Vätern die δόγματα κυρίου das christliche Leben bestimmen, das Christentum so eine nova lex wird, ist bei Johannes und Ignatius die Kategorie des Sollens überhaupt aufgehoben, an ihre Stelle tritt das innere Muß. Diesem gemeinsamen Grundzug bei Johannes und Ignatius entspricht auch die Art der Vorstellungsformen und Ideen, die dieses Leben Christi in uns zum Ausdruck bringen. Alle diese Ideen haben eine solche Fülle, daß sie sich garnicht in ein Begriffssystem zusammenfügen lassen. Begriffe wie: das ewige Leben haben — in Gott, in Christo sein, — Gottes Gebote halten, — glauben — lieben, lassen sich in ihrem Inhalte mehr empfinden als aussprechen. Eben darin zeigt sich aber gerade ihre Lebendigkeit. Und wenn irgendwo, so zeigt sich hier noch einmal, daß Ignatius in den Traditionen johanneischer Denkart steht.

Entsprechend dem Sein Gottes in Christo besteht das Leben der Gläubigen in einem Sein Christi in ihnen. Wie Christus mit dem Vater geeint ist, so sind sie mit Christus geeint. Ihr

Leben ist dadurch ein θεοῦ (Χριστοῦ) μετέχειν (Eph. 4), θεοῦ γέμειν (Mgn. 14), θεοῦ εἶναι (Phil. 3). Im Zusammenhange dieser Gedanken ist das Heilsgut, das Leben, nicht zur ἀφθαρσία abgeschwächt, sondern noch fast ganz im johanneischen Sinne verstanden, also auch gegenwärtiger Besitz. Wie bei Johannes das Sein und Bleiben der Christen in Christo und Gott (1 Joh. 2, 6. 27; 3, 24; 4, 13; Joh. 15, 4) abwechselt mit einem Sein und Bleiben Gottes und Christi in den Gläubigen (1 Joh. 3, 23; 4, 12. 13. 15), so auch bei Ignatius. Gott wohnt in den Christen (Eph. 15, 2), diese haben Christum in sich (Mgn. 12), heißen χριστοφόροι, θεοφόροι (Eph. 9) — und anderseits bleiben sie in Christo, bzw. sollen in ihm bleiben (Eph. 10). Und wie das Einssein mit Gott, das Wohnen Christi in uns beinahe wie ein naturhaftes erscheint, so wird doch bei Johannes wie bei Ignatius das Bleiben in Gott und Christo zum Gegenstand der Ermahnung (1 Joh. 2, 28; vgl. Eph. 10, 3) und anderseits Christi und Gottes Bleiben in den Gläubigen zu einer durch jenes bedingten Verheißung gemacht (1 Joh. 4, 12. 15; vgl. Eph. 15, 3). Und in dieser Gemeinschaft der Gläubigen, diesem Einssein mit Gott ist ipso facto das Einssein derselben untereinander gesetzt. Indem die Gläubigen alle Christum in sich aufgenommen haben, bzw. indem sie alle in dieselbe göttliche Gemeinschaft aufgenommen sind, folgt daraus mit innerer Notwendigkeit ihre innerliche Verbundenheit untereinander. Es ist dasselbe Prinzip, das alles zusammenhält. Der Gedanke von Joh. 17, 22 f. hat seine Parallele in Ignatius Eph. 5: τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ. Auch der Gedanke von Trall. 11 gehört hierher: ... ὄντας μέλη αὐτοῦ. οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός (vgl. auch 1 Joh. 1, 3). — Indem aber diese Gedanken von der Einheit mit Gott und den Brüdern meist auf die Gemeinde als den Leib Christi angewandt werden, erfahren sie eine etwas andere Wendung im Sinne der Ideen des paulinischen Epheserbriefes.

Gemäß dieser Doppelseitigkeit des „Aus-Gott-Geborenseins“

und des „In=Gott=Seins" stellt sich das Leben der Christen dar als ein Leben in Glauben und Liebe, wie bei Johannes. *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, heißt es Trall. 8. Beides ist also eigentlich nicht zweierlei, Glaube und Liebe haben dieselbe Wurzel, und das ist Christus in uns. In demselben Sinne wird (Eph. 14, 1) von der *πίστις* und *ἀγάπη* gesagt: *τὰ δὲ δύο, ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεός ἐστιν.* Beide in ihrer inneren Einheit stellen den Besitz Gottes dar. Das ist eine Zusammenfassung der johanneischen Gedanken: *πᾶς ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* (1 Joh. 5, 1) und: *πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* (1 Joh. 4, 7). Und weil Glaube und Liebe den Besitz Gottes ausmachen, darum bilden sie das Ganze des christlichen Lebens: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη* (Sm. 6). Alles andere Gute und Schöne folgt daraus mit Naturwendigkeit: *τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν* (Eph 14). Prägnant heißen die, die den Charakter Gottes tragen: *πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ* (Mgn. 5). Glaube und Liebe gehören also unzertrennlich zusammen. Das eine läßt sich nicht ohne das andere haben. Wer seinen Bruder nicht liebt, der ist nicht aus Gott geboren, sagt Johannes (1 Joh. 3, 10), und wenn ein solcher behauptet, er liebe Gott, so ist er ein Lügner (1 Joh. 4, 20). Und Ignatius erkennt (Sm. 6), daß die Irrlehrer der *γνώμῃ* Gottes entgegen sind, daran, daß sie mit den Liebesmahlen auch die Liebesübung vernachlässigen. Glaube und Liebe sind im Grunde ihres Wesens eine Einheit. Sie schließen sich zusammen nach dem Gedanken: *πᾶς ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ* (1 Joh. 5, 1). Daraus erhellt zugleich, daß der Glaube das Grundlegende, die Liebe das sich darauf Aufbauende ist. Und in diesem Sinne heißt es bei Ignatius: *ἀρχὴ ζωῆς μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη* (Eph. 14). Der Glaube ist ja das Organ, mit dem der Mensch Gott in Christo ergreift. Der Unglaube sieht nur das Sarkische, die menschliche Form, wie es dem *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* ging, (Eph. 19) und zieht sich dadurch das Gericht zu; nur der Glaube sieht in der menschlichen Form des Lebens und Wirkens

Jesu, seiner Geburt und seinem Tode, Gott selbst. — Natürlich ist solcher Glaube nicht eine äußerliche Überzeugung von dem wahren Wesen dieser Tatsachen, dieser Person des Herrn, sondern ein *προσφεύγειν τῷ εὐαγγελίῳ εἰς τὸ ἐκφεύγειν τὸν θάνατον*. Das ist der johanneische Vollbegriff des Glaubens als eines persönlichen In-sich-Aufnehmens Christi, eines Ergreifens des ewigen Lebens in ihm (vgl. Joh. 6, 47: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, wo das Glauben das In-sich-Aufnehmen des Heilandes ist und eben darum das ewige Leben in sich trägt, — oder Joh. 1, 12. 13, wo auch das Jesum-Aufnehmen und das An-ihn-Glauben für einander gesetzt sind). Deshalb kann Ignatius auch (Eph. 16, 2) statt des häufigeren *ζωή, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη* sagen: *πίστις ὑπὲρ ἧς Ἰ. Χρ. ἐσταυρώθη*. Und weil das Glauben das In-sich-Aufnehmen Christi ist und das Bleiben in Gott vermittelt, kann Ignatius den johanneischen Gedanken: *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει* (1 Joh. 3, 6. 9) wiedergeben durch: *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει* (Eph. 14, 2). Wer Gott selbst in sich aufgenommen hat, wie sollte der noch sündigen können!

Dem Glauben als grundlegendem Moment tritt die Liebe ebenbürtig zur Seite. Denn auch wer liebt, ist ja aus Gott geboren (1 Joh. 4, 7). Durch die Übung der Liebe bleibt Gott in uns: *ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει* (1 Joh. 4, 12). Darum ist auch die Liebe Leben, gleichwie es vom Glauben gesagt wurde: *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* (Sm. 7; vgl. 1 Joh. 3, 14). Darum trifft, was vom Glaubenden gilt, auch beim Liebenden zu: *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ* (Eph. 14, 2).

Aber wenn so die Heiligung als die immanente Entwickelung aus dem im Glauben angeeigneten Heilsgute erscheint, die also gleichsam von selbst zur Vollendung gedeihen müßte, so wird doch bei Johannes und Ignatius auf das Tun gedrungen: das Tun des Willens Gottes, das Halten seiner Gebote (1 Joh. 1, 6; 2, 5; 5, 3; vgl. Ign. Eph. 9; Sm. 8; Trall. 13). Doch sind Röm. inscr.: *ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ* diese „Gebote" auch betrachtet als innerlich freibestimmende Autorität. Es erinnert das

an 1 Joh. 3, 24: ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ.

Im Zusammenhang mit dieser praktisch-ethischen Behandlung des Christenlebens wird Christus und Gott aus der den Gläubigen innewohnenden Kraft zum Vorbild, dem wir nachfolgen sollen (1 Joh. 1, 6; 2, 2; 3, 7; vgl. Ign. Eph. 10; Phil. 7).

Diesen „πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ“, die den Charakter Gottes haben, stehen scharf geschieden die ἄπιστοι gegenüber, die den Charakter der „Welt“ an sich tragen (Mgn. 5, vgl. 1 Joh. 5, 19). Sie sind so total verschieden wie zwei Münzen verschiedenen Gepräges. Hier herrscht der Tod, dort das Leben. Das eine ist die Welt Gottes, das andere die des Teufels. In dessen Diensten stehen die Irrlehrer und Feinde der Gemeinde (Phil. 2, 2; Eph. 17; vgl. Joh. 10 und 1 Joh. 2, 18). Wer sich aus der Gemeinde der Gläubigen ausschließt, der ist damit schon gerichtet (Eph. 5, 3; vgl. 1 Joh. 2, 19; Joh. 3, 18). Der Gegensatz zwischen der Gemeinde und der Welt äußert sich in Haß von dieser Seite; doch die Gemeinde soll ihrem Christenstande Ehre machen durch Bruderliebe und der Welt dadurch ein Vorbild sein (Trall. 8, 2; vgl. Joh. 13, 35). Sonst besteht aber eine tiefe Kluft zwischen beiden. Ganz der eigentümlich johanneische Geist spricht aus dem Gedanken: οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά· ὥσπερ οὐδὲ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας, οὐδὲ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως (Eph. 8, 2). Daher bedarf es für den, der in das Reich Gottes eingehen will, einer völligen Neugeburt aus Gott (Trall 8, 1; vgl. Joh. 3, 3). Und wie es bei Johannes trotz dieser ernsten Forderung scheint, als erfüllten die, welche zu Jesus kommen, nur die von vornherein in ihnen liegende Bestimmung, so zeigt ganz merkwürdigerweise auch Ignatius die Neigung, das was der Mensch erst durch Neuschöpfung aus dem Geiste Christi geworden ist, auf seine Natur zurückzuführen: Ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας, οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν (Trall. 1) und: Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει (δικαίᾳ) κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ (Eph. 1.) Von wirklichem Dualismus ist Ignatius

freilich weit entfernt: ἃ δὲ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν sagt er im Verfolg der eben zitierten Stelle (Eph. 8, 2); und gerade dieser scheinbare, in Wirklichkeit aber nicht vorhandene Dualismus trägt viel bei zu der johanneischen Färbung der Theologie des Ignatius.

Wie erklärt sich diese tiefgehende Verwandtschaft zwischen Ignatius und Johannes? Literarische Abhängigkeit des Ignatius von den Schriften des Johannes — das muß man v. d. Goltz zugeben — erklärt diesen Tatbestand nicht. Mögen sich auch Einzelheiten daraus ableiten lassen — eine solche ganze Anschauungswelt und Denkart, und noch dazu eine so eigenartige und individuell gefärbte wie die des Johannes, geht niemandem dadurch in Fleisch und Blut über, daß er kurze Zeit literarisch unter ihrem Einfluß steht; schon aus chronologischen Gründen aber könnte Ignatius keinesfalls schon lange die johanneischen Schriften gekannt haben. Überdies würde literarische Benutzung nicht die Originalität erklären, mit der bei Ignatius die johanneischen Gedanken reproduziert sind. Ignatius besitzt die johanneischen Gedanken durchaus als eigene. Er muß unter langdauerndem intensiven Einfluß johanneischer Anschauungen gestanden haben, sodaß er sie selbständig sich aneignen konnte. Er ist also ein selbständiger Zeuge dieses eigenartigen Geistes. Dann ist aber auch klar, welche Bedeutung er für die Auffassung der johanneischen Theologie hat. Ignatius zeigt uns unwiderleglich, daß die hier vorliegenden christologischen Anschauungen mit der Logosphilosophie garnichts zu tun haben. Es sind ganz andere als philosophische, spekulative Motive, auf denen diese hohe christologische Anschauung sich aufbaut. Nicht Logosspekulation, sondern naiver, religiöser Modalismus ist die Grundlage dieser Christologie. Wir haben hier ein Christusbild, wie es sich bei einem Manne gestalten mußte, der sich in das Wesen des Herrn versenkt hat, weil er aus seiner Fülle Gnade um Gnade geschöpft hatte (Joh. 1, 16).

Doch, wenn auch Ignatius ein selbständiger Zeuge johanneischer Denkart ist, — die Frage bleibt doch, ob er außerdem das Johannesevangelium (und den 1. Johannesbrief) kannte. Man könnte meinen, wenn Ignatius seine Gedanken aus dem johannei-

schen Ideenkreise hatte, so sei eine Benutzung des Evangeliums durch ihn unwahrscheinlich, ja bei der Originalität, mit der die Gedanken, und bei der Selbständigkeit der Form, in der die Gedanken reproduziert werden, und bei gänzlichem Fehlen eines eigentlichen Zitates sei sie mindestens nicht zu erkennen, ja unmöglich. In der Tat hat, während man früher eine literarische Benutzung des Johannes fast allgemein zugestand, v. d. Goltz durch diese Erwägungen bestimmt, die Abhängigkeit des Ignatius von den johanneischen Schriften bestreiten zu müssen gemeint. Doch hat er meines Erachtens mit diesen seinen Erwägungen durchweg über das Ziel hinausgeschossen, und dabei hat sich ihm der Gesichtspunkt für eine objektive Würdigung verschoben. Auf die weitgehende gedankenmäßige Verwandtschaft einerseits und die Selbständigkeit in der Form anderseits sich stützend, glaubt v. d. Goltz das Dilemma: entweder ist Ignatius zu der Annahme dieser Gedankenwelt durch Lektüre unseres vierten Evangeliums gekommen, oder wir müssen ihn für einen selbständigen, d. h. hier auch von dem Evangelium literarisch unabhängigen Zeugen dieser Geistesart halten, zugunsten der zweiten Alternative entscheiden zu müssen. Er hat Recht darin, daß allein literarische Abhängigkeit den Tatbestand nicht erklärt; aber das Dilemma, mit dem er rechnet, besteht nicht. Freilich ist Ignatius ein selbständiger Zeuge für johanneische Denkart; aber kann sich nicht doch nebenbei auch Einfluß der johanneischen Schriften geltend machen? Schon das gibt zu denken, daß der johanneische Einfluß so sehr ins einzelne geht. Von diesem Standpunkte aus muß eine Erörterung über dies Problem einsetzen. Und da wird denn sofort klar, daß einer der Hauptgründe v. d. Goltz' gegen literarische Abhängigkeit gänzlich hinfällig wird: die Selbständigkeit der Form bei Ignatius. Sie ist für die theologischen Grundgedanken durchaus zuzugeben. Wenn Christus bei Johannes ἡ ζωή heißt, so bei Ignatius τὸ ζῆν — statt ἐξελθόντα (παρὰ πατρός) bei Johannes steht bei Ignatius προελθόντα, statt ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου — ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου bei Ignatius, statt μονογενὴς υἱός — μόνος υἱός — usw. Wäre dies alles aus dem Johannesevangelium (als Schrift) entnommen, dann wäre es

verwunderlich, daß Ignatius mit dem Gedanken nicht auch die Form übernommen hat. Aber Ignatius hat ja seine Gedanken nicht allein aus dem Evangelium, sondern zumeist aus der lebendigen Tradition, deren Ideen er selbständig durchdacht und dementsprechend in eigenartige Formen gekleidet hat.

Aber noch mehr! Bei den „johanneischen" Gedanken, bei denen man Ignatius in gewissem Sinne als einen selbständigen Zeugen dieser Denkart bezeichnen muß, mag man die Selbständigkeit der Form durch die relative Selbständigkeit der Gedanken erklären. Was aber soll man sagen, wenn ähnliche Selbständigkeit der Form auch da sich zeigt, wo keine Gleichheit der Denkart und der theologischen Anschauungen vorliegt, wo es sich vielmehr nur um literarische Benutzung handeln kann? Zeigt sich da nicht deutlich, daß mit der Selbständigkeit der Form nicht sicher zu argumentieren ist? Eine bessere Illustration zu der Art, wie Ignatius apostolische Literatur benutzt, kann es nicht geben als die Art und Weise, wie er paulinische Gedanken verwendet. Wenn man es formelle Ähnlichkeit nennen will, die bei der Benutzung paulinischer Gedanken vorliegt, so kommen solche „formell ähnliche" Gedanken bei Ignatius nur aus dem 1. Korintherbriefe vor. Und welcher Art diese „formelle Ähnlichkeit" ist, wird folgende Nebeneinanderstellung illustrieren:

Paulus: 1 Kor. 6, 19: *τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς πνεύματος ἐν ὑμῖν ἁγίου.* 3, 16 f: *οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.*	Ignatius: Eph. 15: *αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.* Phil. 7: *τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε.*
1 Kor. 1, 18: *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ . . . ποῦ σοφός; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου;* — 23: *Ἰου-*	Eph. 18: *σταυροῦ, ὅ ἐστι σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. ποῦ σοφός, ποῦ συζητητής, ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;*

δαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι μωρία.	
1 Kor. 12, 12: πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστι σῶμα — οὕτω καὶ ὁ Χριστός.	Trall 11: μέλη ὄντας αὐτοῦ — οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν. Sm. 1: ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας . . .

Wir haben hier aus der von v. d. Goltz beigefügten Tabelle die dem Anklang nach ähnlichsten Gedanken herausgesucht; aber was finden wir hier? Ist das etwa Gleichheit oder Ähnlichkeit der Form? Höchstens einige Worte sind übernommen, im übrigen ist der Gedanke immer selbständig gewendet und verwertet und kleidet sich in selbständige Form. Nie ist ein ganzer Gedanke wörtlich zitiert — ganz zu schweigen von anderen Entlehnungen aus dem 1. Korintherbrief oder aus anderen Paulusbriefen, wo sich nicht im mindesten formeller Anklang findet. Und das ist um so wichtiger, als die paulinischen Gedanken dem Ignatius fern liegen und es in diesem Falle um so näher gelegen hätte, sich bei Gedankenentlehnungen an die Form zu halten. Man sieht hier also, daß Ignatius sich der apostolischen Gedanken mit souveräner Freiheit bedient. Und wenn man dagegen geltend machen sollte, daß sich ja doch kurze Formeln wörtlich oder wenigstens fast wörtlich wiedergegeben finden (vgl. das 2. Beispiel), so ist das nicht verwunderlich. Denn die paulinischen Gedanken sind so präzisiert und zugespitzt, daß sie sich von ihrer Form garnicht trennen lassen, daß sie sich eben in ihrer eigenartigen Fassung dem Gedächtnis einprägen. Nur das ist verwunderlich, daß sich bei Ignatius nicht mehr solche paulinischen Formeln, Wendungen finden; nur das ist beachtenswert, daß er auch diese Gedanken scharfen Gepräges einzuformen weiß.

Wenn also Ignatius fremde Gedanken, die ihm nur schriftlich in ganz bestimmter, charakteristischer Fassung vorlagen, trotzdem mit starker „Abweichung vom Wortlaut" verwendet, wie kann es da Wunder nehmen, wenn er es mit den ihm vertrauten johanneischen Gedanken erst recht tut, davon noch ganz abgesehen, daß auch hier die Form mannigfach anklingt. Wenn nun selbst

v. d. Goltz (S. 140) bezüglich der formellen Abweichungen des Ignatius von Johannes eingesteht: „Dieselben ließen sich alle schließlich auch unter gedankenmäßiger Benutzung des 4. Evangeliums erklären, wenn es des Ignatius Art wäre, apostolische Literatur mit starker Abweichung vom Wortlaut zu benutzen“, dies letztere aber, wie wir sahen, tatsächlich der Fall ist: was bleibt dann von v. d. Goltz' Position noch übrig?

Dazu kommt, wie schon angedeutet, daß bei Ignatius bei weitgehender Originalität in der Verwendung der Gedanken doch mehrfach auch die Form an Johannes anklingt, oft nicht weniger als bei Paulus. Dies muß durch Erörterung einzelner Stellen gezeigt werden.

Nicht allzu viel Gewicht sei dabei gelegt auf die Ähnlichkeit der eigentümlichen Wendung in Röm. 3, 2 (*ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι*) und Joh. 14, 19 (*ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ· ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με*). Allerdings ist es auffällig, daß die Lebenserhöhung, die in dem „*ὅταν κ. μ. φ.*“ für Ignatius liegt, illustriert wird an Christi Beispiel: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται*, wovon gerade dort bei Johannes die Rede ist: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὑμεῖς γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου* (also ein „*μᾶλλον φαίνεσθαι*“ Christi bedeutet dies). Auch ist beide Male der betreffende Abschnitt beherrscht von dem Gedanken: wenn ihr mich liebet, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich (Joh. 14, 28).

Ein ähnlicher Fall, wo auch ein ganzer Gedankenkomplex aus dem Evangelium bei Ignatius in einem Satze erscheint, ist Eph. 2, 2: *πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς, ἵνα ἐν μιᾷ ὑποταγῇ κατηρτισμένοι, ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι.* Dieser Satz erinnert sowohl dem Gedanken als der Form nach an Joh. 17, 19. 22 (Vers 22: *κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν . . . ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν*). Die *τετελειωμένοι εἰς ἕν* (Ignatius: *κατηρτισμένοι*) sind auch bei Johannes *ἡγιασμένοι* (17, 19.) Der Gedanke ist bei Ignatius so

eigenartig ähnlich gewendet wie bei Johannes, die Begriffe sind in gleicher Weise so eigentümlich zusammengefügt, daß schon hier literarische Abhängigkeit anzunehmen ratsam erscheinen kann.

Überzeugender ist der Gleichklang von Ignatius, Eph. 15, 3 und Joh. 14, 20f.

Ign.: *πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν· ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν.*

Joh.: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με. ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.*

Ich weiß nicht, wie man hier mit geistiger Verwandtschaft auskommen will. Beachtenswert ist namentlich, daß der Zusatz: *ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται* ... hier überflüssig erscheint und nur durch Herübernahme der ganzen johanneischen Stelle (14, 20. 21) zum Zweck der Ermahnung hierhergekommen ist. Solche verräterischen Stellen, wo Ignatius bei Anwendung eines johanneischen Gedankens etwas mit übernimmt, was über seinen Zweck hinausgeht, finden sich noch öfter. Hier ist durch das *ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν* (d. h. auf Grund davon, daß wir ihn lieben, wie es sich gebührt) das *φαίνεσθαι* Christi vor den Gläubigen bei Ignatius an dieselbe Bedingung geknüpft wie bei Johannes das *ἐμφανίζειν*. Das sonderbare *ἵνα ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* wird seine Erklärung erhalten aus dem in demselben Zusammenhange stehenden johanneischen Gedanken (14, 23): *ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει· καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.*

Keiner Erörterung würdigt v. d. Goltz das kühne Bild Eph. 9: *ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι σταυρός.* „Das ist nur ein Gedanke, der sich bei Johannes auch findet." Es ist doch aber mehr als wahr=

scheinlich, daß dieses Bild erzeugt ist durch Joh. 12, 32: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτὸν* (vgl. auch Joh. 3, 15). Sollte sich die geistige Verwandtschaft so sehr ins Konkrete erstrecken, daß sie so spezielle Bilder und Vorstellungsformen hier wie dort erzeugte? Auch hat wahrscheinlich erst die Erklärung des Evangelisten, daß dies Wort des Herrn sich auf den Kreuzestod beziehe, dies Bild gestaltet.

Magn. 7 heißt es von Christo: *τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα* Die beiden ersten Momente erinnern an die Gedanken des Prologs (vgl. namentlich *εἰς ἕνα ὄντα* mit *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*). Übrigens findet sich derselbe Gedanke auch Joh. 16, 28, wo sogar auch der Hingang zum Vater erwähnt wird.

Wenn von dem Logos gesagt wird: *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (Magn. 8), so kann ein unbefangener Beurteiler das nur als Entlehnung von Joh. 8, 29 betrachten: *ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε.* Es liegt hier doch wohl etwas mehr vor als „ein bloßer Gedankenanklang", wie v. d. Goltz sagt. Die Übereinstimmung in der Form ist hier um nichts geringer als bei den Stellen, die den weitestgehenden Anklang an paulinische Gedanken zeigen. Man darf auch fragen: wenn es wahr ist, wie v. d. Goltz meint, daß Ignatius stets johanneische Gedanken in synoptischer Form bringt, warum benutzt er auch hier für diesen Gedanken nicht das synoptische: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα?* Das drückt ja auch denselben Gedanken aus. Dazu kommt noch eines: der eben erwähnte johanneische Gedanke (8, 29) steht in engster Beziehung zu dem unmittelbar vorhergehenden: *καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ.* Daraus wird verständlich, wie Ignatius gerade vom Logos (*λαλεῖν*) sagt: *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν κ. τ. λ.*

Ein Beweis für die Kenntnis des 4. Evangeliums seitens des Ignatius ist auch der Gedanke von Phil. 9: *ὁ ἀρχιερεύς, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι᾽ ἧς εἰσέρχονται Ἀβραάμ κ. τ. λ.* Dies Bild erinnert an Joh. 10 und 14, 6. Ja, es liegt hier wieder formelle

Ähnlichkeit vor. Es ist nicht zutreffend, wenn v. d. Goltz sagt, Joh. 10, 1 ff. sei von der Beziehung zum Vater gar nicht die Rede. Denn wenn sich Christus hier auch zunächst als die Tür zur *αὐλή*, zum Gottesreiche, bezeichnet, so ist dies doch kein sachlicher Unterschied gegen die Vorstellung, Christus sei die Tür zu Gott selbst, wie denn auch der Vergleich in Vers 9 und 10 sich letzterer Vorstellung nähert. Außerdem konnte zur Erinnerung an diese Stelle bei Ignatius leicht die an Joh. 14, 6 treten: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Die Herkunft dieses Bildes aus Joh. 10 beweist der Umstand, daß auch bei Ignatius die Vorstellung vorliegt, daß einer meinen könnte, auch auf anderem Wege zu Gott zu kommen (*ὃς μόνος πεπίστευται αὐτὸς ὤν* . . .); das *ὃς πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ* wird an Joh. 10, 15: *καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα* . . . seine Vorlage haben. Man sieht also: diese Gedanken sind bei Ignatius selbständig verarbeitet; aber man kann doch noch die Anknüpfungspunkte erkennen. v. d. Goltz, der den Anklang in der Form hier zugibt, beruft sich gleichwohl gegen die Ableitung dieser Vorstellung aus Joh. 10 auf Holtzmann. Dieser behauptet, die Auffassung Christi als einer *θύρα* sei mit der Zeit ein stehender Begriff in der christlichen Symbolik geworden, wie sich dies an 1 Clemens und Hermas nachweisen ließe. Aber was den letzteren anlangt, so ist die Abhängigkeit der betreffenden Stelle (Sim. 9) von Joh. 10 zum mindesten nicht ausgeschlossen. Anders läge die Sache, wenn sich dies Bild schon bei Clemens Romanus fände, denn dann müßte es auch unabhängig vom Johannesevangelium schon verbreitet gewesen sein. Aber die betreffende Stelle (Kap. 48, 2 u. 4) hat mit unserem Bilde gar nichts zu tun. Weder wird Christus hier mit einer Tür verglichen, noch liegt die Beziehung auf den Vater vor. Das Bild von der „Tür der Gerechtigkeit" ist einfach aus Ps. 118 übernommen. Der Gedanke ist hier ganz allgemein, während das Bild bei Ignatius und Johannes aufs engste mit den eigentümlich christologischen Anschauungen der johanneischen Theologie zusammenhängt. Gar nichts beweisen auch die Stellen Matth. 11, 27 und Eph. 2, 18, die

v. d. Goltz anführt zum Beweise, daß hier weitverbreitetes Gut vorliege.

Eine merkwürdige Stelle ist auch Smyrn. 2, 2: *ἀληθῶς . . . καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Es ist doch wohl zweifellos, daß für die Gestaltung dieser Gedankenverbindung Joh. 12, 20—34 entscheidend gewesen ist. Hier eröffnet das Erscheinen der Griechen in Jerusalem und ihr Fragen nach Jesus diesem die Nähe seiner Todesstunde (23). Und wenn ihm auch davor graut (27), so weiß er doch, daß eben dieser sein Kreuzestod seine Vollendung sein wird (24. 25) und gerade dadurch die Allgemeinheit des Heils für Juden und Hellenen ermöglicht sein wird (32: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*). Dieses letztere Bild und die dazu tretende Erinnerung an Joh. 3, 14 f. (*καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) veranlaßten die Redeweise: *καθηλωμένον ἐν σαρκί, ἵνα ἄρῃ σύσσημον . . .*, das *πάντας* (*ἑλκύσω*) und der Gedanke an die zu Jesus kommenden Hellenen den Zusatz: *εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν.* Ferner sieht das: [*σύσσημον*] *εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως* aus wie eine Antwort auf die Frage der Juden Joh. 12, 34: *ἡμεῖς ἠκούσαμεν ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;*

Bekanntschaft mit dem 1. Briefe des Johannes verrät Smyrn. 7: *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* (vgl. 1 Joh. 3, 14: wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben), zumal der bei Ignatius kurz vorhergehende Gedanke (6, 2): *καταμάθετε δὲ τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν . . ., πῶς ἐναντίοι εἰσὶν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς . . . οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος*, der Gedanke also, daß die Bruderliebe durch Unterstützung der Bedürftigen bewährt werden soll, auch gerade dort bei Johannes (3, 17) betont wird. Wenn Eph. 18 (*ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ*) das Leiden

Christi als das Taufwasser reinigend gedacht wird, so mag dem Ignatius 1 Joh. 5, 6 vorschweben: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός* (vgl. auch 1 Joh. 1, 7).

Wenn Smyrn. 2, 1 die Auferstehung als eigene Tat Christi angesehen wird, so findet sich diese Vorstellung im Neuen Testament nur bei Johannes (vgl. 2, 20. 21 u. 10, 18).

Eph. 17, 2 liegt es nahe, mit Zahn statt *χάρισμα ὃ πέπομφεν* zu lesen *χρῖσμα ὃ πέπομφεν* (1 Joh. 2, 27); um so mehr, als von diesem „*χάρισμα*“ bei Ignatius genau dasselbe ausgesagt wird, was von dem *χρῖσμα* bei Johannes: wie bei diesem das *χρῖσμα* die Gläubigen über alles in Wahrheit belehrt, so sind auch bei Ignatius die Christen, die das „*χάρισμα*“ empfangen haben, *φρόνιμοι* und brauchen nicht mehr *μωρῶς* umzukommen. Bei beiden wird darum auch auf dies *χρῖσμα* als einen Schutz gegen die Irrlehrer hingewiesen. Ist Zahns Konjektur richtig, so ist literarische Benutzung des Johannesevangeliums hier kaum zu verkennen.

Endlich ist auch höchst wahrscheinlich, daß die bildliche Vorstellung: wenn die Irrlehrer *φυτεία τοῦ πατρός* wären, so würden sie erscheinen als *κλάδοι σταυροῦ* und *ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος* (Trall. 11), orientiert ist an dem Vergleich Christi mit dem Weinstock, an dem die Jünger die Reben sind (Joh 15, 1 ff.). Fast alle Züge dieses Bildes finden sich auch bei Ignatius wieder. Wenn nicht ein so fertig vorliegendes Bild wie Joh. 15, 1 ff. alle diese einzelnen Züge an die Hand gab, so wäre es recht wunderlich, wie alles dies nur infolge der gleichen Denkart und derselben Vorstellungen sich hier vereinigt finden sollte.

Außerdem weist Zahn noch auf eine Anzahl von Einzelheiten hin, die sich am bequemsten aus Abhängigkeit vom Sprachgebrauch des Evangeliums erklären lassen. Die Form des Bekenntnisses zur Gottheit Christi: *ὁ θεός μου* erinnert an Joh. 20, 28; die auffällige Verbindung *υἱοῦ πατρός* (Ro. inscr.) findet sich nur 2 Joh. 3 wieder, und das *ἐν σαρκὶ γενόμενος* (Eph. 7) berührt sich nahe mit 1 Joh. 4, 2 f.

Dagegen ist es fraglich, ob auch die Art der Erwähnung der Salbung Jesu (Eph. 17) auf Joh. 12 zurückzuführen ist. Jeden=

falls stammt der Zug, daß die Salbung ἐπὶ τῆς κεφαλῆς geschieht, aus Matth. 26. Zahn meint nun, die Vorstellung, Jesus empfing die Salbe auf sein Haupt, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν, sei veranlaßt durch die Bemerkung bei Johannes: ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. Möglich ist es, aber nicht nötig. Denn, wie v. d. Goltz bemerkt, handelt es sich hier um das Verhältnis der Kirche als des Leibes zu dem Haupte Christus. Als Leib Christi hat die Kirche eo ipso an der Salbung Christi teil. Auch beweist der prägnante Ausdruck μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν, daß mit der Vorstellung der Salbung die des ausströmenden Geruches ohne weiteres gegeben war.

Noch aber haben wir nicht erwähnt drei Stellen, die man immer als evidente Beweise für die literarische Abhängigkeit des Ignatius von Johannes angesehen hat, und die es in der Tat auch sind. Röm. 7 findet sich das merkwürdige Bild: ὕδωρ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· „δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα“. Allein schon der Ausdruck ὕδωρ ζῶν macht literarische Abhängigkeit von Joh. 4, 10 ff. u. 7, 39 wahrscheinlich. Durchaus zwingend aber wird diese Annahme durch die Verwendung dieses Bildes für den Geist, der in Ignatius redet. Sinn und Erklärung gewinnt dies überhaupt erst durch Joh. 7, 39. Hätte Ignatius diese Stelle nicht im Auge gehabt, so wäre das kühne Bild überhaupt unmöglich gewesen. Da hier geistige Verwandtschaft zur Erklärung des Tatbestandes offenbar nicht ausreicht, hilft sich v. d. Goltz durch Annahme eines allgemein verbreiteten Herrenwortes, das hier zugrunde liege und von Johannes und Ignatius unabhängig im gleichen Sinn gedeutet sei. Das ist aber lediglich ein Verlegenheitsmittel.

Ebenso beweisend für literarische Abhängigkeit von Johannes sind die folgenden Worte bei Ignatius: οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος (Röm. 7, 3). Sie sind eine genaue Wiedergabe der Vorstellungsformen und der Symbolik von Joh. 6 (vgl. namentlich V. 33. 54. 58). Auch der Gegensatz von Gottes unvergänglichem Brot und Trank zu vergänglicher

Speise ist beiden Stellen gemeinsam. Unbedeutende Abweichungen in der Form ändern daran nichts, daß hier die literarische Abhängigkeit vom Johannesevangelium offenbar ist.

Mit der Annahme lediglich gleicher christlicher Geistesart und Anschauungsweise kann selbst v. d. Goltz nicht auskommen angesichts der dritten Stelle Phil. 7: *εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.* Was hier über den Geist gesagt wird, hat man als Entlehnung aus Joh. 3, 8 aufgefaßt: *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.* Der Gedanke bei Ignatius ist ein anderer: er verteidigt sich hier gegen den Vorwurf, er habe in der Gemeinde herumgehorcht und so Parteiungen entdeckt, indem er sagt: nicht Fleisch und Blut haben es mir geoffenbart, sondern der Geist, und der kann nicht irren, da er von Gott ist; *οἶδεν γάρ κ. τ. λ.* Die auffällige Gleichheit der Form erkennt auch v. d. Goltz an. Weil er aber dennoch die einzige natürliche Erklärung, nämlich die einer Reminiszenz aus Joh. 3, 8 nicht zugeben kann, greift er zu solchen Mitteln wie der Annahme eines Herrenwortes als Grundlage für die Wendung *οἶδεν γάρ κ. τ. λ.* oder der Erklärung dieser Wendung aus einer im dortigen Gebiet allgemein üblichen Redeweise. In Wirklichkeit liegt die Sache folgendermaßen. Sollte der Schluß des Ignatius bündig sein, so mußte er lauten entweder: der Geist irrt nicht, da er von Gott ist, oder: der Geist irrt nicht, denn er weiß, woher er kommt und wohin er geht. Damit wäre bewiesen, was bewiesen werden soll. Beides dagegen nebeneinander ist zu viel. Weil die zweite Wendung die erste nur wiederholt, so kann das „*γάρ*“ also auch nicht begründend gemeint sein. Daraus ergibt sich, daß dieser zweite Satz geradezu als Zitat gemeint ist, das „*γάρ*“ also im Sinne unseres „nämlich“ oder eines Doppelpunktes steht. Dieses „Zitat“ beruht nun auf einer Kombination von Joh. 8, 14 mit 3, 8. Joh. 8, 14 bedient sich nämlich Jesus dieser Wendung in derselben Weise und zu demselben Zwecke wie Ignatius hier. Dieses Zeugnis des in gleicher Lage befindlichen Jesus wird bei Ignatius das

Zitat überhaupt veranlaßt haben, und weil das Subjekt der Geist war, so erinnerte ihn das an Joh. 3, 8 und die dortige Form des Spruches. So bekam das Zitat die hier bei Ignatius vorliegende Form.

Schon hiermit kann als festgestellt gelten, daß Ignatius das Johannesevangelium kennt und benutzt. Und dieses unser Ergebnis könnte auch nicht umgestoßen werden, wenn es tatsächlich der Fall wäre, worauf sich v. d. Goltz zum Beweise seiner Ansicht beruft, daß Ignatius „konsequent" statt der johanneischen Erzählung die synoptische benutze. In der Salbungsgeschichte freilich bevorzugt er die synoptische Tradition, wie wir schon sahen. Aber wenn v. d. Goltz auch hier wieder sagt: „Warum hat Ignatius, wenn alle seine johanneischen Gedanken aus dem 4. Evangelium stammen, dieses nicht auch hier benutzt?", so bringt hier wieder seine schiefe Fragestellung Verwirrung. Auch hier gilt es wieder, im speziellen den richtigen Gesichtspunkt für die Beurteilung zu gewinnen. Sollte es wirklich der Fall sein, daß Ignatius öfter wörtliche Berührungen mit den Synoptikern, namentlich den Herrensprüchen, ja ganze Zitate brächte und sich auch stets an die synoptische Geschichtserzählung hielte, sei es auch im Gegensatz zu der johanneischen, so würde dies noch gar kein Beweis gegen die Bekanntschaft des Ignatius mit dem Johannesevangelium sein. Ja, daß Ignatius Herrensprüche aus der synoptischen Tradition anführte, würde man nicht nur sehr natürlich finden, sondern auch nach dem Befunde bei den anderen apostolischen Vätern geradezu erwarten. Die mündliche Tradition der Herrenworte hatte bereits zwanzig Jahre vor Erscheinen des Johannesevangeliums ihr schriftliches Gepräge erhalten; und diese kurzen, bündigen, gnomenartigen Sprüche des Herrn in ihrer konkreten Fassung, die sich dem Gedächtnis sofort einprägen mußte, behaupteten natürlich gegenüber der eigenartigen Fassung der Herrenworte im Johannesevangelium das Feld und waren in der kirchlichen Praxis, der Ermahnung usw. allein zu gebrauchen. Auch bezüglich der Geschichtserzählung hatte man sich an den synoptischen Bericht gewöhnt. Auf den geschichtlichen Gehalt des Johannesevangeliums hat man erst spät reflektiert, und auch dann noch hielten sich aus den Synoptikern abstrahierte

Vorstellungen, wie die von dem einen Lehrjahr Christi, noch lange.

Und das ist ja auch ganz begreiflich. Wer reflektiert denn bei der Lektüre dieses „pneumatischen" Evangeliums zunächst auf die in ihm enthaltene Geschichte, hier, wo die Geschichte fast ganz durch die Idee beherrscht ist, wo alles zum Symbol, zum Gleichnis wird, hier, wo der Evangelist selbst den Leser von der Geschichte, den konkreten Begebenheiten hinwegführt und ihn anleitet, in ihnen nur die Abbilder höherer geistiger Realitäten zu sehen? Jedenfalls ist dies Evangelium zunächst nicht geeignet, bereits festgewurzelte synoptische Vorstellungen zu verdrängen bzw. zu korrigieren. Diesem Tatbestande gegenüber ist es doch wunderlich, wenn v. d. Goltz angesichts Smyrn. 3 fragt: „Warum hat Ignatius hier zum Beweise, daß der Herr auch nach der Auferstehung noch einen Fleischesleib gehabt, nicht Joh. 20, 24 ff. angeführt, sondern eine uns unbekannte Relation, vielleicht aus dem sogenannten *κήρυγμα Πέτρου*?" Abgesehen davon, daß wir dem Ignatius nicht vorschreiben können, was er hätte tun oder lassen müssen — warum hat er denn, wenn er sich nach v. d. Goltz' Meinung „konsequent an die synoptische Tradition hält", nicht statt der „uns unbekannten Relation" die Episode aus Matthäus (dem er von den Synoptikern am nächsten steht) benutzt, wo die Frauen die Füße des Auferstandenen umfassen? Ob die Doketen eine Berufung auf Joh. 20, 24 ff. hätten gelten lassen, wo der Herr durch verschlossene Türen kommt, ist auch zweifelhaft. — Aber hat nicht vielleicht Ignatius gerade auch Joh. 20 mit im Sinne gehabt? Achtet man nämlich genau auf die Stelle: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα, καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν κ. τ. λ.*, so sieht man, daß Ignatius hier zwei Belege für die Manifestation des Auferstandenen im Fleisch geben will. Nach der Form, in der der erste gegeben wird (*οἶδα καὶ πιστεύω*), und wegen des *καὶ* (*ὅτε κ. τ. λ.*) kann der auch nur auf eine Tradition gehen, die Ignatius bekannt ist. Da nun dies immerhin etwas seltsame *οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα* stark an Joh. 20, 8: *καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* und 20, 23: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες*

καὶ πιστεύσαντες erinnert, so ist es nicht unmöglich, daß Ignatius eben diese Tradition meint.

Aber auch wenn hier keine Beziehung zu Joh. 20 vorläge, so wäre daraus nichts zu beweisen. Vergegenwärtigen wir uns das Verhältnis des Ignatius zu den Synoptikern! Nach dem oben Angegebenen dürfte es uns nicht wundernehmen, wenn Ignatius Benutzung der synoptischen Überlieferung in ausgiebigster Weise erkennen ließe. Aber was finden wir statt dessen? Das Material, das v. d. Goltz (S. 137) herbeischafft zur Stütze seiner Ansicht, trägt nur dazu bei, die entgegengesetzte zu bestätigen. Denn bei der Prüfung der einzelnen Stellen stellt sich heraus, daß ein wörtliches Zitat tatsächlich überhaupt nicht aufzutreiben ist; selbst die zwei einzigen Herrenworte, die Ignatius hat, stimmen nicht ganz wörtlich mit irgendeiner synoptischen Form. Neben ihnen zeigen am meisten formelle Ähnlichkeit Smyrn. 1, 1, vgl. mit Matth. 3, 15 und Smyrn. 6, 1, vgl. mit Matth. 19, 12. Die paar übrigen Stellen sind teils durchaus nichts weiter als allgemein christliches Gut ohne auch nur den geringsten formellen Anklang an die Synoptiker, teils ist dieser äußerst minimal. Geht denn das aber etwa über das Maß des ganz Selbstverständlichen hinaus? Nein, es ist geradezu erstaunlich, wie wenig sich hier Parallelen zu den Synoptikern finden im Vergleich nicht nur zu den gleichen Gedanken aus Johannes, sondern auch den durchaus nicht seltenen formellen Übereinstimmungen mit johanneischem Wortschatz. v. d. Goltz ist hier auf einmal merkwürdig weitherzig geworden. Während bei den Anklängen an das Johannesevangelium alles, selbst ganz spezielle Bilder und Vorstellungen, aus geistiger Verwandtschaft erklärt werden sollen, ist er hier sehr schnell mit der Annahme literarischer Benutzung bei der Hand (vgl. z. B. Eph. 10, 3: *βοτάνη τοῦ διαβόλου* mit Matth. 13, 25 ff.: *ὁ ἐχθρὸς ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου*). Zu Eph. 6, 1: *πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα* vergleicht v. d. Goltz Joh. 13, 20 und Matth. 10, 40:

Joh.: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.*

Matth.: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.*

und sagt, der Gedanke von Joh. 13, 20 sei hier mit Worten aus Matth. 10, 40 wiedergegeben (*δέχεσθαι* statt *λαμβάνειν*). Aber mit demselben oder noch größerem Rechte sagen wir: der Gedanke von Matth. 10, 40 ist mit Worten aus Joh. 13, 20 wiedergegeben (*πέμψας* statt *ἀποστείλας* und die ganze Form des Gedankens).

Phil. 2, 2, wo die Irrlehrer *λύκοι ἀξιόπιστοι* heißen, soll auf *λύκοι ἅρπαγες* (Matth. 7, 15) zurückgehen, während Joh. 10, 12 für die Irrlehrer der Titel *μισθωτός* gebraucht werde. Aber auch Joh. 10 werden die Feinde, die Verstörer der Gemeinde, *λύκοι* genannt. Das Bild von dem *μισθωτός* bei Johannes konnte Ignatius nicht aufnehmen, weil er die Irrlehrer nicht als falsche Führer der Gemeinde bezeichnen wollte, sondern als Feinde, die in die Gemeinde eindringen und ihre Einheit sprengen. Hierfür bot sich ihm das johanneische Bild von dem *λύκος*, der die *πρόβατα ἁρπάζει καὶ σκορπίζει*. Die Vorstellung hat also mit Matth. 7 gar nichts zu tun. Vielmehr stammt gerade auch die Vorstellung, daß die Wölfe *ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσιν τοὺς θεοδρόμους* aus Joh. 10, 10 (*ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ κ. τ. λ.*). Schließlich ist die Wendung: *ὅπου ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε* direkt aus Joh. 10, 4 übernommen: *ὁ ποιμὴν ἔμπροσθεν τῶν προβάτων πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ*, also selbst die Worte sind dieselben. So ist also diese Stelle, die v. d. Goltz für sich in Anspruch nimmt, gerade für unsere Ansicht beweisend. Überblicken wir aber alles dies, so ist klar, daß von „konsequentem sich Halten an die synoptische Tradition" bei Ignatius keine Rede sein kann. Bezüglich der schon erwähnten zwei Herrenworte (Pol. 2, vgl. mit Matth. 10, 16 und Eph. 14, 2, vgl. mit Matth. 12, 33) ist immerhin beachtenswert, daß dies ganz allgemeine Sentenzen sind ohne ein spezifisch christliches Gepräge, die vielleicht schon aus einem alttestamentlichen

Apokryphon stammen, und deren fast wörtliche Übernahme durch Ignatius deshalb ganz selbstverständlich ist.

Dieses Ergebnis bestätigt noch einmal in meines Erachtens einleuchtender Weise, wie souverän Ignatius mit der gesamten Überlieferung schaltet, wie er sich gegenüber aller apostolischen Literatur als durchaus selbständiger Besitzer des christlichen Geistes weiß. Wenn man diesen Tatbestand im Auge behält, so erscheint es unverständlich, was v. d. Goltz alles bezüglich der Benutzung des Johannesevangeliums durch Ignatius von diesem verlangt, um Kenntnis desselben bei Ignatius konstatieren zu können. Wenn man dem Ignatius Kenntnis des vierten Evangeliums abspricht, kann man mit demselben Rechte bestreiten, daß er irgendeine andere neutestamentliche Schrift kannte.

4.

Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg.

Mitgeteilt von

Dr. **Georg Berbig**, Pfarrer zu Neustadt bei Coburg.

IX.

Im Herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Coburg habe ich sub B. II, 20, Nr. 1 zwei Blätter gefunden, welche wohl das Originalprotokoll gewesen sind in den Verhandlungen zwischen dem Coburger Stadtrate und dem Propste Martin Allgauer im Jahre 1524, behufs Aufrichtung einer neuen Kirchenordnung. Diese beiden Blätter tragen als Aufschrift von desselben Schreibers Hand: „Kyrchen Ordnung belangendt“ und von zweiter (wohl gleichzeitiger) Hand: „Kirchenordnung ao. 1524 aufgericht“.

Das interessante Aktenstück läßt uns in die Verhandlungen sehr

deutlich hineinsehen, die jedenfalls auf dem Rathause der Stadt Coburg stattgefunden haben, unter Beiziehung der kurfürstlichen Räte und Vertreter.

Zunächst nahm der Vorsteher der Stadtgemeinde, jedenfalls der damalige Bürgermeister Georg Goldschmidt, das Wort und führte aus, daß das Evangelium nun längere Zeit schon in Coburg gepredigt worden sei, daß aber in der Kirchenordnung selbst noch keine Änderung getroffen worden sei, sondern daß die Messe noch in alter Weise gehalten werde. In anderen Städten sei bereits neue Ordnung gemacht worden. In Coburg sei bis heute noch nichts geschehen. Der Propst sei ersucht worden um Änderung, habe aber erklärt, er wolle und könne ohne die Bewilligung seines Vorgesetzten, des Abtes in Saalfeld, von dem er eingesetzt sei, nichts vornehmen. Nunmehr seien sie bei der „Oberhandt" d. h. beim kurfürstlichen Vertreter, dem Pfleger auf der Veste Coburg, vorstellig geworden — um die gewünschte Gottesdienständerung endlich durchzusetzen.

Auch Arnold von Falckenstein, der damalige kurfürstliche Pfleger, wohnte der Verhandlung bei.

Darauf erklärte nun der persönlich anwesende Propst, als Vorsteher der Propstei und des ganzen Kirchenwesens der Stadtgemeinde, es sei ihm noch nie entgangen, das Wort Christi zu predigen. Im Gottesdienste sei bisher ordentlich und in christlicher Weise gesungen und gelesen worden. Er könne für seine Person an der Ordnung nichts ändern. Das stehe nicht in seiner Macht. Es habe ihm auch nicht gebühren wollen, nachdem in der allgemeinen und ganzen Christenheit eine einheitliche Ordnung nicht gemacht worden sei. Auch sei vom Landesherrn eine solche Neuordnung des Gottesdienstes im Fürstentum noch nicht erlassen. Er, der Propst, weigere sich aber nicht zu tun, was Gott zu Lob und dem Nächsten zu Nutzen zur Besserung diene. Wenn eine solche Ordnung vorgeschlagen würde, dann würde er sie nicht hindern, wenn sie löblich und geistlich sei. Im übrigen aber seien sie, die Geistlichen, die Hirten und die Gemeinde die Schafe. In der Kirche sei bisher Ordnung gehalten. Mißbräuche habe er selbst abgeschafft.

Darauf stellte man dem Propste vor, er solle als ein Seelsorger nun selbst Änderung und Ordnung schaffen.

Darauf erwiderte er, die Art und Weise, wie in früheren Zeiten der Gottesdienst abgehalten worden, sei auch jetzt noch für gut anzusehen. Wenn es auch ordentlich zugegangen sei, so wüßte er, der Propst, doch nicht, ob es immer Gott angenehm oder aber dem Stadtrate gefällig gewesen sei. Allerdings seien Messen manchmal versäumt worden.

Der Rat wies nun wiederholt darauf hin, daß eine Ordnung im Fürstentum und außerhalb in Städten (jedenfalls den Reichsstädten) aufgerichtet sei, und verwies wohl auf Luthers Gottesdienstordnung vom Jahre 1523. Solche Ordnung des Gottesdienstes wurde nun auch für die Stadt Coburg gefordert.

Sodann aber machte der Rat sofort praktische Vorschläge, indem er den Personalstatus der vorhandenen, verfügbaren Geistlichen feststellte. Außer dem Propst waren vorhanden der Prediger, welchen der Propst selbst zu bestellen hatte, falls er selbst nicht predige, ferner vier Kapläne und der Schloßpfarrer, endlich der Schulmeister. Die Zahl dieser vorhandenen geistlichen Kräfte wurde offenbar als genügend befunden. Die Vikarier kamen zunächst nicht in Frage. Acht Geistliche, eingerechnet die Lehrkraft, genügten zur Ausrichtung des Gottesdienstes und der Seelsorge in einer Stadt wie Coburg, die damals wohl kaum über 5000 Seelen zählte.

Sodann schritt man zur Änderung des Gottesdienstes selbst, verfuhr aber mit möglichster Rücksicht und Schonung. Es wurde vorgeschlagen, den Canon major und minor wegzulassen in der Messe, doch so, daß dabei das Gewissen nicht beschwert werden sollte.

Auch der anwesende Prediger ergriff das Wort. Man dürfe in der Kirche nicht zusammenkommen, ohne jedesmal aus der heiligen Schrift eine Gabe zu empfangen. Jedesmal sei etwas dem Volk, d. h. der Gemeinde, vorzulesen, aus dem Neuen oder aus dem Alten Testament. Auch Psalmen, zwei oder drei, seien ordentlich und verständlich mit Nutzen vorzulesen. Auch zum „Kapitel“, d. h. der Frühmesse, sei der Gemeinde ein Schrift-

wort vorzulesen, in der Messe aber Epistel und Evangelium in deutscher Sprache, außerdem in der Vesper und beim Salve. Außerdem aber betonte der Prediger, Balthassar Düring, es dürfe niemand zur Messe, d. h. zum Gottesdienst, gezwungen werden.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß man sich offenbar an Luthers „Ordnung vom Gottesdienst in der Gemeinde", die kurz nach Ostern des Vorjahres in Wittenberg erschienen war, halten wollte. Sie diente nunmehr in Coburg als Vorbild. „Gott zu Lob und dem Nächsten zu Nutz", so hatte sich der Propst geäußert. Der Passus kehrt wörtlich in Luthers Schrift: „Von ordenung gottis diensts in der gemeine. 1523" wieder: „alleine gott zu ehren, dem nehisten zu nutz". Wenn der Coburger Prediger zu Protokoll gibt: „Nymandt zu keyner Meß zu dringen", so bezieht sich das offenbar auf Luthers Worte: „solchs frei, nicht aus zwang oder unlust".

Auch der Propst ergriff nochmals das Wort und wies hin auf die mißliche finanzielle Lage der Propstei. Er sei zufrieden mit der vorgeschlagenen Ordnung, aber er wisse nicht, wie er alle diese Arbeiten bestellen solle, das Einkommen der Propstei reiche dazu nicht aus. Er wisse nicht auszukommen. Das Einkommen der Propstei sei stark zurückgegangen. Die Propstei sei so schwer belastet. Er habe acht Personen am Tisch sitzen, für die er sorgen müsse. Der Schulmeister wolle nicht in seinem Gehorsam sein. Früher habe er seine Kost in der Propstei damit verdient, daß er drei oder vier Messen täglich gesungen habe. Das habe aber auch Nutzen getragen. Das habe aber nun alles aufgehört, aber trotzdem wollten Schulmeister, die Kapläne, der Kirchner und die anderen ihren alten Lohn haben.

Allerdings befand sich der Propst in einer Zwangslage. Niemand mußte mehr den Ausfall fühlen als er. Er hatte die Propstei noch immer in eigener Verwaltung und Bewirtschaftung. Er führte eigene Rechnung, und Einnahme und Ausgabe lag in seiner Hand allein, ganz im Sinne der mittelalterlichen Bewirtschaftung. Der Ertrag des ganzen Propsteigutes belief sich immer noch auf ca. 500 Gulden, davon aber war das ganze Personal

zu verköstigen und zu belohnen, die ganze Propsteiklerisei. Natürlich war der Hauptteil des Betriebes Naturalwirtschaft, Ackerbau und Viehzucht, besonders Schafzucht; die Ländereien der Propstei waren sehr umfangreich und umfaßten einen sehr großen Teil des heutigen Stadtgutes.

Immerhin ist es bezeichnend, daß der Propst sich aufs Klagen legt, daß das Einkommen der geistlichen Güter vielleicht eine Änderung des Kirchenwesens nicht erlaube. Vielleicht suchte er damit den Rat abzuschrecken von einer Neueinrichtung, die nur Kosten der Stadt verursachen würden.

Der Rat geht auf diese Klage nicht weiter ein, erklärt nur, er wisse nichts von der Abrechnung mit den Kaplänen, das sei des Propstes Sache allein. Einen Prediger müsse der Propst halten, ebenso einen Pfarrer auf dem Schloß. Was den Schulmeister betreffe, so werde dieser fortan vom Stadtrat besoldet werden und in der Zukunft auch vom Rat bestellt werden. Die Schule wird also von der Kirche abgelöst und die Kosten auf die Stadt übernommen. Gleichwohl würde auch in Zukunft der Schulmeister angehalten, in den Gottesdiensten den Gesang zu besorgen.

Wenn dieses Protokoll, dessen Abfassung sicher in flüchtiger Eile, während der Verhandlung selbst, nur mit Fixierung der wichtigsten Gesichtspunkte, erfolgt ist, auch nur unvollständig sein kann, so zeigt es doch ganz deutlich den ganzen Werdegang der Dinge an und bildet in der Tat die erste aktenmäßige Grundlage für den ganzen Fortgang der reformatorischen Angelegenheit.

Mit Rücksicht darauf, daß der Propst Allgauer erklärt hatte, er könne ohne die Genehmigung seines Oberherrn, des Abtes von Saalfeld, dem er zu Lehen ging, in der Änderung des Gottesdienstes nichts vornehmen, wandte sich nunmehr der Stadtrat an Georg, den Abt von Saalfeld, und trug ihm selbst seine Wünsche vor.

Ein neue Gottesdienstordnung wurde vorgelegt. Der tägliche Gottesdienst wurde festgelegt auf: Frühmesse, Hochmesse, Vesper und Salve. Die Frühmesse verlief folgendermaßen: Introitus, Kyrie, Gloria, Oratio oder Kollekte de tempore. Nach der Kollekte Verlesung eines Kapitels des Neuen Testaments (Ep. St. Pauli von den Römern angefangen) in deutscher Sprache. Danach

das Gradual mit dem Halleluja und Vers (ohne Sequenzen), sodann die Verlesung eines Kapitels aus dem Evangelium (von Matthäus angefangen) in deutscher Sprache. Es folgt das Credo oder Symbolum. Ausgelassen wird das Offertorium und die Canones minores. Dann hebt der Priester an: dominus vobiscum, Sursum corda, gratias agamus, vere dignum. Der Chor singt sanctus, der Priester aber fährt fort wie ehedem. Es folgt die Elevatio des Brotes und des Kelches. Nach dem Hosianna folgt Vermahnung und Vaterunser. Sodann folgt für die, welche das Sakrament begehren und sich mit Namen gemeldet, die Vermahnung. Der Priester singt das Pax Domini und der Chor Agnus Dei, distributio, Kollekte (Complens) und Segen. Ausdrücklich wird beigefügt: „Doch solt hiemit in diesem vorschlag was ein jeder in canone minori und maiori halten oder nit halten woll, kein gesetz sein gewissen zu beschweren gegeben sein."

Die Hochmesse wird ebenso gehalten, nur daß an den Feiertagen die Episteln und Evangelien vom Predigtstuhl aus gelesen werden, an den Werktagen vom Pult aus.

Die Vesper mit Eingangslied, Antiphon und Psalmen, sodann ein Kapitel deutsch aus dem Alten Testament auf dem Predigtstuhl (Epistelstuhl) oder Mittelaltar. Danach ein Responsorium mit Versikel, ein Abendgebet, das Magnifikat mit der Antiphon, das Dominus vobiscum mit Kollekte und Segen. Alle Suffragia sind außengelassen.

Das Salve soll wie vor, doch mit Erneuerung der Worte der heiligen Schrift gemäß gehalten werden.

Der Bescheid des Abtes in Saalfeld scheint auf diese Vorlage hin nicht abschläglich gewesen zu sein, und der Abt stellte die Durchführung des „Furschlags [1]) der Ordnung in der Kirchen aufzurichten auf besserung begkiffen" dem Coburger Stadtrat anheim, und äußerte keine weiteren Mängel oder Beschwerden.

Nunmehr legte aber der Stadtrat die ganze Angelegenheit dem Kurfürsten selbst vor zur Genehmigung, indem er ihm den „Fur-

1) Dieser „Fürschlag" ist bereits abgedruckt in E. Sehling, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., Leipzig 1902, S. 542.

schlag" nebst dem Antwortschreiben des Abtes Georg von Saalfeld übersandte.

Das Originalreskript des Herzogs Johann, der von Weimar aus die Pflege Coburg regierte, liegt uns vor (siehe Nr. II). Es ist datiert vom Dienstag nach Egidi (d. i. 30. August) 1524. Es wird darin der Beschluß des Stadtrates bestätigt und die Änderung der Gottesdienstordnung gutgeheißen; nur wünsche man in Weimar zu wissen, aus welchen Gründen der Coburger Rat täglich zwei Messen beibehalten wolle, da doch viele Gelehrte dafür achteten, daß, wenn Kommunikanten nicht vorhanden, die Messe überhaupt nicht zu halten sei, und warum die Worte der Konsekration noch lateinisch gesetzt seien, da diese doch an vielen Orten schon deutsch gelesen würden, damit sie auch von jedermann verstanden würden.

Der Herzog Johann wünsche zu erfahren, welche Gründe den Stadtrat zu solchem Vorschlag bewogen hätten, und diese möchten nach Weimar mitgeteilt werden.

Die vom Herzog gewünschte Antwort des Stadtrates erfolgte am Freitag nach Franzisci desselben Jahres. Sie liegt uns im Original vor, siehe Nr. III. Das Schreiben trägt die Aufschrift: „Die Errichtung einer neuen Ordnung der Kirche und des Gottesdienstes betr. 1524."

In betreff der zwei Messen täglich und der lateinischen Setzung der Konsekration läßt sich der Coburger Stadtrat vernehmen, er hätte damals selbst Bedenken gehabt und daran gedacht, daß es wohl gut sei, die Messe ganz fallen zu lassen, oder sie der heiligen Schrift gemäß zu halten, wenn es füglich hätte geschehen mögen. Der Stadtrat habe aber besorgt, daß sie dies beim Abt oder beim Propst nicht so leicht in der Eile erreichen würden, vielleicht aber die ganze Angelegenheit dadurch verzögern könnten. Aber auch um der Schwachen willen habe man mit Schonung verfahren. Aus diesem Grunde habe man auch die täglichen zwei Messen beibehalten, nämlich die Frühmesse um des gemeinen Mannes willen (der Arbeiterbevölkerung), und die sogenannte Hohe Messe um des besseren Volkes willen, doch mit der Wortverkündigung. Mit Rat der Gelehrten

habe man diese Neuordnung getroffen, damit man allmählich, von Tag zu Tag besser hinzukommen möge und die Mißbräuche abschaffen könne.

Im übrigen stelle man alles auf die Verbesserung Seiner fürstlichen Gnade.

Im weiteren Verlauf des Schreibens aber teilte der Rat auch mit, daß der Propst weniger Sorge hätte um die Neuordnung des Gottesdienstes, als um die Einkünfte der Propstei und die Versorgung der geistlichen Kräfte, da die ersteren außerordentlich zurückgingen, was Opfer, Patrimonien, Seelmessen, Vigilien anlange, so daß er, der Propst, sich gezwungen sehe, einen Teil der Kapläne, die ihm zur Last fielen, abzuschaffen. Dagegen protestierte nun der Stadtrat und hatte diesen Protest bereits in einem Schreiben an den Kurfürsten zum Ausdruck gebracht, ebenso in einer Verhandlung mit dem Propste vor den kurfürstlichen Räten.

Offenbar suchte der Propst durch Anregung der Geldfrage eine Änderung der gottesdienstlichen Arbeiten hinauszuschieben und zu vertagen, vielleicht in der Hoffnung, daß die angerührte Bewegung sich noch verflüchtigen oder mit der Zeit in den Sand verlaufen werde.

Dagegen legt der Stadtrat nun entschieden Verwahrung ein und bittet den Kurfürsten, die Angelegenheit zu fördern, damit die Ordnung Gott zu Lob, Preis und Ehr christlich angefangen und zu Ende geführt werde. Zugleich erklärt sich der Stadtrat bereit zur Verantwortung, sobald der Propst in der Folge deshalb gegen ihn Beschwerde führen würde, und erbietet sich zu einem Entscheidungstermin entweder vor dem Fürsten selbst, oder an drittem Ort, und sich mit Fug und Recht weisen zu lassen und jeden Gehorsam zu wahren. Offenbar will sich der Stadtrat von vornherein schützen gegen jeden Vorwurf einer gewaltsamen oder unberechtigten Einführung der neuen Ordnung und macht letztere nochmals abhängig von der endgültigen Entscheidung des Landesherrn.

Auf einem beigelegten Zettel findet sich als Postskriptum die sehr interessante Mitteilung des Stadtrates, die ganz persönlich

dem Fürsten galt, daß das Stadtvolk Coburgs „täglich gewärtig und begierig sei“ auf den Anfang der neuen Gottesdienstordnung. Es sei zu besorgen, daß es zu „ärgeren Sachen“ kommen würde, wenn das gemeine Volk in Erfahrung brächte, daß es durch das Vorgehen des Propstes aufgezogen und verhindert werde. Der Herzog möge das wohl in Erwägung ziehen. —

So waren also auch in Coburg unruhige Elemente vorhanden, die mit aller Gewalt nach Neuerungen strebten und solche wohl nicht ohne Drohungen forderten. Es war das Jahr vor dem Ausbruch des Bauernaufstandes, und damit ist auch klar, daß die Nachschrift des Stadtrates nicht etwa bloß ein Schreckschuß für den Kurfürsten war. Auch in Coburg war das kleine Bürgertum, die Arbeiterschaft, das gemeine Stadtvolk sehr aufgeregt; auch in religiöser Hinsicht machte man Forderungen einer neuen Zeit geltend.

Schon am fünften Tage darauf, am Mittwoch nach Dionysii, den 11. Oktober, wurde in Weimar in der fürstlichen Kanzlei die Antwort auf dieses Schreiben des Coburger Stadtrates gegeben (siehe Nr. IV); jedenfalls war des letzteren Schreiben durch eigenen Boten überbracht worden.

Der kurze Brief enthält die ausdrückliche Genehmigung der Neuen Coburger Gottesdienstordnung, mit der Bemerkung, daß des Propstes Einwände und Beschwerden daran nicht hindern würden.

Kirchenrechtlich hat dieses letztere Schreiben des Landesherrn eine große Bedeutung für Coburg. Das mit rotem Wachs versiegelte Schreiben — der Stempel trägt die Aufschrift 1521 — ist heute noch die Rechtsurkunde für die Einführung evangelischen Gottesdienstes in der Stadt Coburg, im Herbste des Jahres 1524. Nicht der Kurfürst Friedrich der Weise, sondern der Bruder desselben, Herzog Johann der Beständige, hat diese Rechtsakte verliehen, aber in Vollmacht des Kurfürsten selbst. So war Coburg tatsächlich schon sehr frühzeitig eine protestantische Stadt und blieb es, auch in der nächsten Zeit der Wirren, trotz des Einspruchs des Würzburger Fürstbischofs von Thüngen, dem Coburg ja nach bischöflicher Jurisdiktion hin unterstellt war. Schon

im Januar 1525 führte der Würzburger Bischof lebhafte Klage beim kurfürstlichen Pfleger zu Coburg. Hierüber hat Kadner auf Grund eines Aktenstückes des königlichen Kreisarchivs zu Würzburg in der „Siona“ 1899, Seite 128, berichtet und dürfte sich somit das dortige Aktenmaterial an das Coburger anschließen.

I.

Protokoll der Verhandlung zwischen Propst und Stadtrat zu Coburg.

Nachdem das Ewangelium nun lange Zeyt hye gepredigt vnd doch darinn keyn ordnung gemacht, sondern alleyn dye alte weyss nochmaln gehalten mit lesen vnd syngen.

Auff dem etlich Rede nachdem and ende ordnung gemacht vnd hye noch nit angefangen den Brobst ersuchen,

der fur sych on bewilligung des abts [1])

Derhalb sye verursachen solchs bey der oberhand anzusuchen.

Dem Brobst sey nye entgangen gewest vnd noch nit, das Wort Cristi Zupredigen

Und ordnung Zumachen stehe In seyn macht, vnd sey ordenlich vnd Cristenlich dar Innen gesungen vnd gelesen

Nachdem keyn ordnung zu der gemeynen vnd gantzen Cristenheyt nit gemacht, vnd auch Im furstenthumb nit gepoten, hab Ime auch nit gepuren wollen.

Was aber got zu lob vnd dem nechsten Zu nutz vnd Zubesserung solt angefangen werden, wolt er vngern vorhindert seyn.

Woe auch eyn ordnung furgeschlagen vnd angezceigt was dan loblich vnd Cristlich wol er sych der gepüre auch weyter horen vnd vornemen lassen.

Der Brobst wyss, welcher mass er eyn Jar lang dohin jn der kyrrchen sey ordnung gehalten vnd sonderlich — keyn verpot geschehen, Sye als der Schaf, Item hyrrten.

Was der myssprauch gewest hab er selbst

Der Brobst sol als eyn selsorger selbst enderung vnd ordnung machen.

Sey hyeuor gepraucht wye er noch bisher fur gut geacht vnd angesehen und noch Vnd ob es gleych ordnung, weys der Brobst

1) von Saalfeld.

nit, ob es Immer got angenem oder auch dem Raht gefellig gewest. Messen sollen vorseumpt seyn,

Der Raht

Ordnung dye im furstenthumb vnd ausserhalb jn stetten aufgerycht.

Prediger muß der Brobst bestellen woe er als eyn pastor selbst nit predig.

Dye vier Capplen

Pfarher Brobst

Prediger

pfarr ufm Schlos

iiii Capplan

Schulmeister

Johan pfister vicarier

vnd Pancratius Hacc

zu Hylphausen (Hildburghausen) sind

Coburgisch lehen

In der Mess den Canonem Maiorem vnd mynorem auss-zulassen soll keynem keyn gesetzt, seym gewyssen Zuentgegen gegeben seyn.

Prediger

Keyn mal In der kyrchen Zusamen Zugehn

Es solt allweg ettwas dem Volck auss dem alten oder neuen testament gelesen werden.

Zwen oder drey psalm ordentlich Zulesen

Zum Cappitel ettwas dem volck Zulesen

In der Mess Epistel vnd Evangelium teutsch Woe sych will berycht lassen das Zuuoren auch anzufangen mit der tag Mess

Vesper,

Salue,

nymandt zu keyner Mess Zudringen

Brobst.

Brobst lass Im dye furgeschlagen ordnung gefallen, wyss aber das der massen nit zubestellen, nachdem es dye Brobstey nit ertragen mug, dan er selb acht zu Tysch sytzen

beschwerung domit dye Brobstey beladen

Der Schulmeyster wol nit In seynem gehorsam vnd gepot seyn, Das er jne In cost gehalten das sey der Brobstey nutz gewest, nachdem er drey oder vir Messen teglich gesungen welchs nutz getragen und den Caplen von denselben dye quotidiani gewest, welchs nu mer abgangen

xxvi tag

Lohn dem schulmeister Capplen kyrchner vnd andern, lassen dye teglich fell aber wollen doch den lohn haben.

Das er nit auszukomen wyß, denn dye Brobstey sey an aufheben gerynngert.

Raht.

Abrechnung der Capplan wissen sye nit dan der Brobst wyss was dagegen eyngenomen.

Prediger zuhalten

Pfarrer vfm Schlos

Schulmeister der werde vom Raht bestelt vnd furder on Brobst geweyst.

Der schulmeyster muß dannocht syngen jtzo

Wyeuor.

II.

Kurfürstliches Dekret an den Stadtrat von Coburg.

Vonn gots gnaden Johans
Hertzog zw Sachsen zc.

Lieben radt vnnd getrewen, wir haben ewer schreiben mit vberschigter furhabenden ordenung der kirchen vnnd gots dinstes auch was euch durch den erwirdigen vnsern lieben andechtigen ern georgen abt zw salvelt auf ewer ansuchen zu antwort gegeben, alles einhalts horen lesen, Nachdem dan durch den abt die sachen euch heimgestalt, achten wir das es bey jm nit weiter mangel aber beschwerung haben werde, wan wir aber gedachter ewerer ordenung vrsachen nit eigentlich bedencken mogen jn dem das jr noch zwo messen teglich wollet gehalten haben, jzo doch von vielen gelerten, dofur geachtet, das one das, jzo communicanten vorhanden, die meß nit zuhalten, sey, zu dem auch die wort consecrationis an vielen orten teutzsch gelesen, domit sie von menniglich vorstanden.

Die doch von euch lateinisch gesetzt worden, des wir was euch darzu bewogen, nit wissen, darumb moget ir vnns solchs zuerkennen geben, Alss seindt wir genaigt jn dem szo wir vor gut vnnd christlich ansehen vns vnsers bedenckens weiter zuvornemen lassen wolten wir euch nit verhalten. Dat. zw weimar Dinstags nach egidii Anno etc. xxiiii.

Adresse:

Vnnsernn Radt vnnd lieben getrewenn den verordneten vnnd Radte zw Coburgk.

Original: Rotes Wachssiegel abgefallen.

III.

Schreiben des Coburger Stadtrats an den Kurfürsten.

Durchleuchtiger hochgeborner furst vnd herre. E. f. g. Sundt vnsere vnterthenig gantz willig vnd gehorsam schuldig dinst mit fleisz zuvor bereit, Gnediger furst vnd herre, E. f. g. schreyben auf vnsere vberschickte furhabende ordenung der kirchen vnd gotes dinsts bei uns, betreffende, haben wir vntertheniglich entpfangen, vnd verlesen, daß E. f. g. darfur achten, Nach dem durch den Apt dye sach vns heimgestalt, das es bey Im nit weiter mangel oder beschwerung haben wurd, Wann aber E. f. g. gedachter vnser ordennung vrsachen nit eigentlich bedencken mochten, In dem das wir noch zwue messen teglich wolten gehalten haben, so doch von vil Gelerten darfur geachtet, das ane das, szo communicanten verhanden, dye messʃ nit zuhalten sey, zu dem auch dye wort Consecrationis an vil orten teutzsch gelesen, damit sye von menniglich verstanden, dye doch von vns lateinisch gesatzt worden, Des E. f. g. was vns darzu bewogen, nit wissen, Dorumb mochten E. f. g. wir solchs zuerkennen geben, Als dann weren E. f. g. geneigt, In dem szo E. f. g. fur gut vnd cristlich ansehen, E. f. g. bedencken weiter zuvernehmen lassen,

Darauff E. f. g. wir vntertheniglich zuerkennen geben, das wir bei vns selbst dazumal bedacht, das wol gut dye messʃ gar zu

vnterlassen, oder aber, so sye yhe der heiligen schrift gemeß gehalten, das solchs teutzsch geschae, Wann wir bißher In den predigten gotlicher schrifft, vnterweist, wie es vmb dye meß gelegen, ob gleich auch communicanten vorhanden vnd weren, szovil an vns, wol gesindt gewest dermassen ein ordenung anzurichten das alle mißbreuch auf einmal gefallen, wue es fuglich het gescheen mugen.

Wir haben aber besorg tragen, das wir solchs In der eil aufzurichten bei dem apt oder probst leichtlich nit hetten erheben mugen, vnd villeicht dye sach dordurch, yhe lenger vnd mehr, wie dann sust gescheen, wol verzogen würd, So ist auch der schwachen hirinne noch zurzeit zuverschonen betracht worden.

Aus disen Vrsachen haben wir auch bedacht, das dye Zwue meß, als dye frumeß vmb des gemeinen arbeitsamen vnd dye hohemeß vmb des andern folgks willen mit verkundigung gottes wort wie jn der ordnung bemelt, ein weil biß auf besserung solten gehalten werden, Hirumb haben wir etwan mit Rat der gelerten diese vberschickte ordenung furgenomen damit man gemach vnd zu tag zu tag baß hinzukomen vnd dye mißbreuch abgethan werden mochten.

Do E. f. g. zu vntertheniger vnterricht, was vns dye ordenung dergestalt furzunemen bewogen doch alles auf E. f. g. verbesserung, wir nit haben pergen wollen.

Aber gnediger fürst vnd herre, wiewol E. f. g. melden, Nachdem der apt dye sachen vns heimgestelt das E. f. g. darfur achteten, das es bei Im nit weiter mangel oder beschwerung haben wurd, So wollen wir doch E. f. g. auch nit verhalten, das solche ordenung noch ein anstoß gewynnen will vnd der meynung, Ein probst alhye der ist schuldig etlich Caplan zuhalten, dye hievor auß craft der Stiftung teglich meß zuhalten, verpflicht gewest, weil Im aber In der kirchen an opfern, anniversariis, patrimonien, selmessen, vigilien vnd andern merglich abgehe, hat er für, derselben eins teils abzuthun, vnd bearbeit sich, das er derselben erlassen mocht werden, gleich als wer dye probstei auß berurter vrsach, forder mit Irem einkomen nit vermugent sovil personen zuerneren.

Das aber wir des Raths Im, mit etlichen verschreibungen was dye probstei vnd closter dofür entpfangen vnd gestift wer das

dannoch ein gute Sum erreicht, derwegen er dann dester mehr Caplan haben müst etc. vnd darumb wir solchs nit wissen nachzulassen belegt, wie dann solchs zum teil E. f. g. In jungsten schreiben auch angezeigt worden,

Und wiewol der apt in seiner gegebener antwort dye enderung belangendt, von solcher beschwerung kein meldung thut, So hat doch der probst nichts desterweniger, ytzo als E. f. g. loblicher Rethe hye versamelt gewest, deshalb weiter anregung gethan, vnd ist zwischen Im, vnd vnser dem Rath dozumal davon auch gehandelt worden Aber auf vnser anzeigen, auff was grundt vnd vrsachen er sovil person zuhalten schuldig, vber das dye probstei dermassen sust mit einkomen, das er sye reichlich erhalten mochte, begabet were, so hat zwischen vnser zu disem mal auch nit mittel mugen funden werden, Auf daff aber dye furgenomene ordenung, dieser sachen halben [lenger nit verzogen, wan das gemein folgk derselben wen sye angehoben teglich gewarten ist, als] [1]) wie dann der probst furhat, das sye nit sol angehoben werden, es sey dann, der person halben, vor auch austrag bescheen, lenger nit verzogen, So ist an E. f. g. vnser vnterthenige gantz fleissige bitte, E. f. g. wollen vns, der ordenung halben, E. f. g. gemut vnd meynung eroffenen, damit sye got zu lob preyß vnd ehr mocht cristlich angefangen vnd volfurt werden. Wil der probst nachfolgendt vns den Rath von wegen gemeyner stat der furgenomenen beschwerung halben, anspruch nit erlassen, Sindt wir vrbutig, mit Ime, dorumb vor E. f. g. selbst, oder wue hin wir geweist furzukomen, vnd weff wir mit guten fug, der billicheit weissen zu lassen, E. f. g. in aller unterthenigem gehorsam mit fleiß zudienen erkennen wir vns zuthun schuldig vnd bitten umb gnedige antwort. Datum freitags nach francisci Anno etc xxiiii °

E. F. G.

willige

unterthenige

Verordente vnd Raht

zu Coburg.

---

1) Gestrichen im Text des Originals.

Zettel.

Auch gnediger furst vnd herre, das gemein folg ist teglich gewertig vnd begierig, wen dye vorgenomene ordnung angefangen were, vnd ist zubesorgen, wue dasselbe in erfharung käme, das es durch das obbemelt des probsts furnemen aufgezogen vnd verhindert wolt werden, das sye darob vnleidlich, vnd zu ergern sachen reichen mocht, das wir vhe ganz szovil an vns verhuthen wolten, das E. f. g. wir auch untertheniger meynung genediglich zubedencken, vermulden, dat uts.

IV.

Kurfürstliches Dekret an den Stadtrat zu Coburg.

Vonn gots genadenn Johans
hertzog Zu sachssenn zc.

Liebenn Rat vnnd getreuenn wir haben euer abermals schreibenn der furhabenden ordenung mit sampt der anzeig euers bewegnus derselben vernommen Vnd lassen vns gefallen das Ir die berurte ordenung der vberschickten notel noch also auffrichtet, vnd furgengig sein lesset, Dan so der Probst, der vnderhaltung halben der personenn, aber sonnst gegen euch beschwerung hett, das solch ordenung doch nit antreffen ist, Seint wir genaigt auff sein ansuchen euerm erbieten nach einsehung zehabenn, Wolten wir euch nit verhaltenn Dat Weimar Am mitwoch nach dionisy Anno etc xxiiii.

Die Adresse:

Vnnsernn Radt vnnd liebenn getreuenn
Den verordentenn vnnd Radt
zu Coburg.

Rotes Siegel mit der Jahreszahl 1521.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes

verteidigt von

Prof. Lic. Dr. **Carl Clemen** in Bonn.

Harnack hat bekanntlich wiederholt die (früher schon von Cludius vorgetragene) Meinung vertreten, daß der erste Petrusbrief erst nachträglich durch Hinzufügung von 1,1 f. und 5,12 ff. dem Apostel zugeschrieben worden sei. Um ihres Urhebers willen ist diese Hypothese überall gebucht, aber ebenso allgemein abgelehnt worden, am eingehendsten von Wrede in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 1900, 75 ff. Jetzt hat Soltau im laufenden Jahrgang der „Studien und Kritiken", S. 302 ff., das Harnacksche Urteil über 1, 1 f. und 5, 12 ff. auch auf 1, 22ᵇ; 2, 5. 12; 3, 19—22; 4, 5 f.; 5,1—5 und vielleicht 1, 10—12 ausgedehnt; sehen wir zu, ob seine Beweise durchschlagender sind als die Harnacks.

Soltau hat seinem Vorgänger gegenüber (dessen eigentliche Gründe er übrigens gar nicht anführt) unzweifelhaft recht, wenn er darauf hinweist, daß mit dem Anfang und Schluß des Briefes auch die ersten Verse des fünften Kapitels fallen würden. Denn wenn Harnack meint, als *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* habe gerade Petrus, der seinen Herrn verleugnete, nicht bezeichnet werden können, so geschieht das doch z. B. auch in der Apostelgeschichte, und wenn statt des zu erwartenden *ἀπόστολος*, eben in

Analogie zu *πρεσβύτεροι*, der Ausdruck *συμπρεσβύτερος* gebraucht wird, so entspricht sich beides auch in den Ignatianen. Aber anstatt nun zunächst den späteren Ursprung von 5, 1—5, für den sich, wie wir sehen werden, in der Tat einiges anführen läßt, zu beweisen, beginnt Soltau „mit der Besprechung einiger Äußerlichkeiten", die kaum auf irgend jemand Eindruck machen wird.

„Feststehen sollte", so sagt er, „daß ein originaler Schriftsteller wörtliche Wiederholungen vermeidet." Auch Soltau wird Paulus als einen originalen Schriftsteller gelten lassen; und doch wiederholt sich dieser nicht nur in verschiedenen, sondern auch demselben Briefe mehrfach. Man vergleiche z. B. die verschiedenen Ausführungen über die Weisheit dieser Welt am Ende des ersten und dritten und über die Rücksicht auf die Schwachen in der zweiten Hälfte des achten und zehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes oder, wenn das noch nicht genügt, 6, 20: *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς* mit 7, 23: *τιμῆς ἠγοράσθητε*. Dann aber wird es auch nicht ohne weiteres einleuchten, daß 1 Petr. 2, 12 (*τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς*) aus 3, 16 (*συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν*) vorausgenommen sein müßte; denn daß der erstangeführte Vers den Zusammenhang störe, wird nur behauptet, und daß der Schluß nach Matth. 5,16 komponiert sei, beweist deshalb nichts, weil nach Soltau auch (ja allein) der Verfasser des ursprünglichen Briefes das erste Evangelium kennt.

Nicht besser steht es mit der Behauptung: „Ferner durchbricht 2,5 den Zusammenhang in einer ungehörigen Weise. Das Zitat aus Jes. 28, 16 bzw. Röm. 9, 33, welches mit *διότι περιέχει ἐν γραφῇ* eingeführt wird, gehört nur zu 2, 4, nicht 2, 5" — denn so wollte Soltau wohl schreiben. Aber würde die zweite Hälfte des Zitates: *καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ* nicht vielmehr überschießen, wenn nur voranging: *πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον*? Und ist es Soltau denn gar nicht auf-

gefallen, daß dann die Worte ein Anakoluth bilden würden? Oder will er das Partizipium ohne *ἔσεσθε* oder dgl. wie V. 18; 3, 1. 7 erklären, so handelt es sich doch dort um Hauptsätze, hier um einen Nebensatz, und ob man da an Stelle des Indikativs oder Imperativs einfach ein Partizipium gebrauchen könnte, ist mir doch sehr zweifelhaft. Vollends hinter 2, 8, wo Soltau den Vers, wenn er nicht auf Grund von Eph. 2, 22 an den Rand geschrieben worden sei, ursprünglich lesen will, paßt er gar nicht — um so besser da, wo wir ihn jetzt lesen.

Sind also bisher „sichere Anzeichen einer Überarbeitung" nicht nachweisbar, so wäre es nun doch möglich, daß die Über- und Unterschrift, die, wie wir sahen, schon Harnack beanstandet hatte, Spuren einer solchen aufwiesen. Aber auch in seinen dahin zielenden Darlegungen geht Soltau nun fort und fort von einer falschen Voraussetzung aus, die freilich auch von Theologen lange Zeit geteilt wurde. Weil wir eine Stelle nur aus einer anderen verstehen, nimmt man an, sie sei auch aus ihr geflossen, d. h. die Schrift, die man gerade untersucht, sei von der anderen, die man zu ihrem Verständnis heranzieht, abhängig. Gunkel hat die Bedenken gegen diese Methode auf die kurze Formel gebracht: Die Welt besteht nicht nur aus Menschen, die Bücher schreiben und die sie abschreiben; d. h. eine Anschauung, ein Ausdruck, den wir nur an zwei Stellen finden, kann auch sonst üblich gewesen sein. Das übersieht Soltau durchaus, und auch sonst unterliegen seine Ausführungen zunächst über die Unterschrift des Briefes manchen Bedenken.

Selbst zugegeben nämlich, daß, wie *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης* aus 2 Kor. 13, 12 *ἀσπ. ἀλλ. ἐν ἁγίῳ φιλ.*, so *δι' ὀλίγων ἔγραψα* aus Hebr. 13, 22 *διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν* stammt, so ist doch damit der übrige Inhalt der Verse (auch wenn wir nur an das, was in ihnen direkt ausgesprochen, nicht vorausgesetzt wird, denken) noch längst nicht erklärt. Soltau sagt darüber bloß: „Statt des Timotheus daselbst (d. h. Hebr. 13, 23) erscheinen hier Silvanus und Markus, ersterer nach 1 Thess. 1, 1, letzterer nach Kol. 4, 10 f. als Genossen des Paulus bekannt." Aber das Problem ist doch eben, daß sie und gerade nur sie hier

als Genossen des Petrus erscheinen — und das ist mit den angeführten Stellen jedenfalls nicht zu lösen.

Aber auch wenn es so wäre, weshalb müßten denn die Verse von einem Redaktor herstammen? Könnten sie nicht auch von dem ursprünglichen Verfasser des Briefes (oder der Homilie, wie Soltau will) „zusammengestoppelt" worden sein? Ich will nicht darauf hinweisen, daß, wie wir später sehen werden, nur dieser den ersten Thessalonicherbrief kennen soll; Soltau sagt ja an dieser selben Stelle, schon 5, 10 f. sei nahe verwandt mit Hebr. 13, 20 f. — warum sollen aber dann diese Verse ursprünglich und erst die folgenden später sein? Daß, wie wir nachträglich belehrt werden, die Worte: *παρακαλῶν . . . ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ* die Nachahmung der vorangehenden: *ὁ θεὸς πάσης χάριτος ὁ καλέσας ἡμᾶς* sein müßten, wird wohl niemand einleuchten.

Doch Soltau führt noch einen weiteren Grund für dieses Urteil an. „Die übrigen Worte des Briefschlusses zeigen uns, daß dieselbe Hand hier tätig gewesen ist, wie 1 Petr. 1, 1—2. *Ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* kann nur verstanden werden, wenn man daneben 1, 1 *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* hält. Ein rechtes Verlegenheitswort, welches den Ergänzer verrät, ist auch 1 Petr. 5, 12 *ὡς λογίζομαι.*" Ich vermisse für die letzte Behauptung wieder jeden Beweis und frage der vorangehenden gegenüber: warum kann *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* nicht aus *γένος ἐκλεκτόν* 2, 9, also einer Stelle des ursprünglichen Briefes verstanden werden? Doch vor allem kann die Parallele in 1, 1 ja nur dann den späteren Ursprung des Schlusses beweisen, wenn er für den Anfang feststeht — und wie verhält es sich damit?

Soltau setzt in seiner Erörterung dieser Verse durchweg voraus, daß die in ihnen vorkommenden Ausdrücke den Lesern nicht ohne weiteres verständlich gewesen seien. Aber heißen denn nicht (von christlichen Stellen abgesehen) schon im Alten Testament, das auch Heidenchristen, wie u. a. unser Brief zeigt, kannten, die Frommen häufig die Auserwählten und sagte nicht der Verfasser des neununddreißigsten Psalms: *ὅτι πάροικος ἐγώ εἰμι ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος, καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου*? Auffällig wäre es freilich, wenn dann hier 2, 11 der Ausdruck nur erst

bildlich gebraucht würde; aber das ist ja gar nicht der Fall; ὡς steht hier wie gleich nachher V. 14: εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι᾽ αὐτοῦ πεμπομένοις und an zahlreichen anderen Stellen. Auch γένος ἐκλεκτόν steht 2, 9 nicht in anderem Sinn bildlich als ἐκλεκτοί 1, 1; man kann also nicht sagen, der Ausdruck würde dort erst erklärt.

Über die sonderbare Übersetzung, die Soltau von Vers 2 gibt, gehe ich lieber mit Stillschweigen hinweg; daß er πρόγνωσις, ὑπακοή, ῥαντισμός unverständlich findet, liegt wieder daran, daß er die geistige Atmosphäre, in der die Gemeinden schon vom Alten Testament her leben mußten, übersieht. Ja 1, 18, wo der letzte Ausdruck herstammen soll, findet er sich gar nicht und handelt es sich wohl überhaupt um etwas anderes, nämlich die einmalige Erlösung in der Vergangenheit, hier dagegen die fortdauernde Versöhnung in der Gegenwart.

Doch Soltau erscheint das vielleicht gar nicht wie ein Einwand; hebt er doch für die anderen Stellen, aus denen die ersten beiden Verse zusammengestellt worden seien, selbst hervor, daß die betreffenden Ausdrücke dort jedesmal etwas anderes bedeuteten, als hier. Er meint eben daraus vollends auf Verschiedenheit des Verfassers schließen zu dürfen, während andere, wenn der Redaktor nicht ein eigensinniger Querkopf gewesen sein soll, deshalb vielmehr an der ganzen Voraussetzung seiner Abhängigkeit vom Folgenden irre werden werden. Außerdem aber ist die Verschiedenheit gar nicht so groß, wie Soltau will, ja sie wird zum Teil wieder nur behauptet.

„Daß die ἐκλεκτοί", so beginnt er, „etwas anderes sind als 2, 9 das γένος ἐκλεκτόν, βασιλικὸν ἱεράτευμα, braucht nicht hervorgehoben zu werden"; ich muß gestehen, daß es für mich doch nötig gewesen wäre, zweifle aber von vornherein, daß es Eindruck gemacht hätte. Auch der Sinn von παρεπίδημοι ist doch 1, 1 und 2, 11 im wesentlichen derselbe und ebensowenig ist 1, 14, wo die Christen τέκνα ὑπακοῆς heißen, und Vers 22, wo von der ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας die Rede ist, unvereinbar mit dem Ausdruck 1, 2: εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Eher besteht zwischen dieser Stelle, wo wir zum Heil bestimmt erscheinen, und Vers 20, wo dasselbe von Christus ausgesagt wird, ein Unterschied; aber der Ausdruck konnte doch, wie anderwärts, so auch hier von demselben Verfasser in diesem doppelten Sinn gebraucht werden.

Wenn Soltau für die gegenteilige Annahme gelegentlich noch geltend macht, daß sich nur hier und 2 Petr. 1, 2 der Gruß *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη* finde, so übersieht er zunächst, daß dasselbe vom ersten Klemens-, ähnlich auch vom Judas- und Polykarpbrief gilt und daß es wiederum schon im Alten Testament, d. h. in den Zusätzen zu Daniel (3, 98 LXX) heißt: *εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη*. Aber auch wenn der Gruß wirklich nur in den beiden petrinischen Briefen vorkäme, folgte daraus nicht Identität des Verfassers, d. h., da dieselbe für die Briefe im allgemeinen nicht anzunehmen ist, Nichteinheitlichkeit des ersten — wie denn auch Harnack erst, nachdem er den späteren Ursprung von 1, 1 f. bewiesen zu haben meint, die weitere Hypothese aufstellt, die Verse stammten vom Verfasser des zweiten Briefes. Daß übrigens Soltau das später doch wieder aufgibt, werden wir seinerzeit sehen.

Endlich wäre natürlich, wie gegen Harnack, so auch gegen ihn noch einzuwenden, warum denn unsere Schrift später gerade Petrus untergeschoben und an die Gemeinden Kleinasiens adressiert worden sei. Soltau hat darin scheinbar gar kein Problem gefunden, ja wenn er den Brief unter den Gemeinden Kleinasiens wirklich versandt werden läßt, so übersieht er auch die andere Schwierigkeit, auf die er im Anschluß an Deißmann selbst hingewiesen hatte, daß nämlich über so viele Provinzen verstreuten Lesern gar kein Brief zugestellt werden konnte. Aber auch wenn man deshalb vielmehr an eine „Epistel" denkt, fragt es sich doch, warum sie so adressiert ward. Wußte man etwa damals noch, daß es sich urspünglich um eine „Erbauungsschrift aus den Zeiten der domitianischen Verfolgung" handelte und daß diese in Kleinasien gewütet hatte? Dann dürfte sie doch auch von vornherein dahin adressiert und Petrus zugeschrieben gewesen sein. Und damit wäre zugleich der Schluß gerechtfertigt und fiele der

letzte Verdacht gegen ihn dahin, den Soltau aus seiner angeblichen Bezugnahme auf die Adresse entlehnte.

Doch ich sagte schon vorhin, daß der Abschnitt 5, 1—5 in der Tat später sein könnte; er unterbricht den Zusammenhang und würde besser in die Haustafel passen. Dagegen hat es nichts zu sagen, „daß die Epistelliteratur des Neuen Testaments, abgesehen von den Pastoralbriefen, eine derartige ausgebildete Kirchenverfassung nicht kennt“; auch nicht, daß „der kurze Passus sprachlich sehr von dem übrigen Petrusbrief, ja von dem ganzen übrigen neutestamentlichen Sprachgebrauch abweicht“. Daß er „offenbar die Pastoralbriefe zur Voraussetzung“ habe, läßt sich nicht beweisen, auch 5, 1 (*ὁ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*) ist nur sehr „äußerlich“ eine Nachbildung von 4, 13 (*καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι*). Ja 5, 6 (*ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ*) kann gar nicht unmittelbar auf 4, 19 (*ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ*) gefolgt sein; denn die beiden Ermahnungen sind zu ähnlich, um mit *οὖν* verbunden zu werden: die zweite folgt nicht aus der ersten. Dagegen nimmt das *ταπεινώθητε οὖν* aufs beste die letzten Worte von 5, 5 auf: *ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*; auch dieser Abschnitt wird also vielmehr ursprünglich sein.

Von 1, 10—12 sagt Soltau selbst, die Verse ließen sich nicht mit gleicher Sicherheit wie die übrigen eliminieren. Ich möchte außerdem den Einwand, den er sich dabei selbst macht: was könnte bei dieser Briefliteratur nicht allenfalls fehlen? ebenso bei den anderen Stellen erheben, die uns nun noch zu beschäftigen haben.

Gegen 1, 22b (*ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς*) kann nämlich auch Soltau nur geltend machen, daß die Worte „mindestens überflüssig“ sind, von 2, 5 ließ sich nicht einmal das behaupten, eher von Vers 12. Auch 3, 19—22 wären entbehrlich und sind daher schon von anderen, wenngleich z. T. unter Voraussetzung einer anderen, als der von Soltau befolgten richtigen

Erklärung, ganz oder z. T. verworfen worden, von Cramer (Nieuwe bijdragen VII, 4, 126f.), Gardner (Exploratio evangelica 265), A. Meyer (Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums 43); aber der Grund, der dann ihre Interpolation veranlaßt haben müßte, kann sehr wohl auch schon für den ursprünglichen Briefschreiber maßgebend gewesen sein. Ja, wenn wir 4, 5f. weglassen, so bleibt doch das vorangehende: *ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες* ohne rechten Schluß; denn das bloße: *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν* V. 7, aus dem sofort vielmehr für die Leser eine Folgerung gezogen wird, kann nicht dafür gelten. Cramer und A. Meyer, Kühl (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII[6], 260) und E. Schmidt (in dieser Zeitschrift 1902, 626) haben daher vielmehr nur Vers 6 angefochten, bzw. beargwöhnt; aber auch das ist aus demselben Grunde wie bei 3, 19 ff. unberechtigt.

Doch Soltau führt noch einen letzten Beweis für seine Quellenkritik, den er als die Probe auf die Richtigkeit des Exempels bezeichnet. Er meint zeigen zu können, daß die ursprünglichen Stücke andere Quellen (zumeist neutestamentliche Schriften) voraussetzen, als die Zusätze und schließt daraus auf Verschiedenheit des Verfassers. Ich muß aber auch dagegen ein Dreifaches einwenden.

1) Es läßt sich vielfach nicht beweisen, daß unser Brief wirklich auf jene anderen Schriften zurückgeht. Beim ersten Thessalonicherbrief ist ja Soltau selbst zweifelhaft; es steht aber auch in den meisten anderen Fällen nicht besser. Ich brauche das, zumal nach dem oben Bemerkten, nicht Punkt für Punkt nachzuweisen und beschränke mich daher auf diejenigen Schriften, deren Benutzung in unserem Brief uns nötigen würde, die betr. Stellen in einer späteren Zeit anzusetzen, als derjenigen, in der er im übrigen auch nach Soltau entstanden ist, nämlich der domitianischen. Da ist aber zunächst einmal der Jakobusbrief vielmehr von dem ersten Petrusbrief abhängig; und dasselbe kann man, wenn man (angesichts der allerdings zahlreichen Berührungen) an literarische Verwandtschaft denken will, von den Pastoralbriefen

annehmen — obwohl Soltau behauptet, Tit. 1, 7 sei „zweifellos" Original für 1 Petr. 5, 2. Ja zwischen unserem Abschnitt und Joh. 21 oder Apg. 20 braucht überhaupt keine solche Verwandtschaft angenommen zu werden, ebensowenig wie zwischen 3, 19 f.; 4, 6 und 2 Petr. 2, 4 f.; im Gegenteil, die *πνεύματα* 1 Petr. 3, 19 erklärt ja Soltau selbst von den Toten, also nicht den gefesselten Engeln 2 Petr. 2, 4!

2) Berührungen mit den genannten und anderen, hier nicht erst aufzuführenden Schriften finden sich auch außerhalb der von Soltau ausgeschiedenen Stücke, ebenso wie solche mit denjenigen Schriften, die nach ihm nur der Verfasser der ursprünglichen Homilie benutzte, außerhalb dieser vorkommen. Vom Hebräerbrief, den nur der Redaktor kennen soll, ward das schon oben nachgewiesen; es gilt aber, wie z. B. die Einleitungen zu von Sodens Kommentar zeigen, ebenso auch von den Pastoral-, dem Jakobus- und 2. Petrusbrief. Umgekehrt kann man — um nicht die schon oben genannten Beispiele nochmals anzuführen — trotz Soltau zu 1 Petr. 3, 20 so gut wie 2 Petr. 2, 5 (oder daneben) Matth. 24, 37 heranziehen, also eine Schrift, die nur der ursprüngliche Verfasser kennen soll, und zu 1 Petr. 3, 21 (*ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα*) wie Kol. 2, 11 f. auch Röm. 2, 29 oder, da hier immer nur von der Beschneidung die Rede ist, besser 1 Kor. 10, 2 (*πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν*). Und entspricht nicht ebenso der Stelle 1 Petr. 3, 22 (*ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*) besser als Kol. 2, 15 (*ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*) die andere 1 Kor. 15, 24 ff. (*ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν ... πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ κτλ.*) oder Eph. 1, 20 ff. (*καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως κτλ. ... καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*)? Das sind aber wieder zwei Briefe, mit denen sich nach Soltau nur in dem ursprünglichen Schriftstück Berührungen nachweisen lassen.

3) Selbst wenn das zuträfe, so wäre es doch nur ein argumentum e silentio, das auf Zufall beruhen könnte. Oder wo müßte denn, sei es in der Grundschrift, sei es in den Zusätzen, eine Schrift anklingen, die sonst zumeist nur auf der anderen

Seite bekannt zu sein scheint? Mit solchen Mitteln hat man schon das Entgegengesetzteste und Unmöglichste beweisen wollen, sie können uns also auch hier nichts helfen.

Ja man darf zum Schluß fragen, ob Soltaus Hypothese überhaupt denkbar ist — wenigstens in der von ihm gewählten Form. Dem ersten Petrusbrief soll eine Homilie zugrunde liegen — aber was wissen wir eigentlich von solchen aus dem ersten Jahrhundert? Hatten sie wirklich eine solche Gestalt, wie die angebliche Grundschrift unseres Briefes? Und weiterhin: wurden sie aufgezeichnet und aufbewahrt? Über all das ist uns schlechterdings nichts überliefert. Dann aber sehen wir hier zugleich, daß es auch ähnlichen Theorien über den Hebräer-, ersten Johannes-, Jakobusbrief (von späteren zu schweigen) an der rechten Beweiskraft fehlt; jedenfalls ist die Einheitlichkeit der ersten Petrusbriefes nach wie vor nicht erschüttert.

2.

Nachtrag zu dem Briefe Melanchthons an Johann Cellarius S. 401ff.

Von

Lic. Dr. **O. Clemen** in Zwickau.

Herr Professor P. Flemming in Pforta hatte die Güte, mich auf einige Briefstellen hinzuweisen, die ich in meinen Bemerkungen zu dem S. 412 abgedruckten Melanchthonbriefe übersehen habe. Es ergeben sich daraus für die Cellarius-Biographie und den Briefkommentar folgende Ergänzungen:

1. Zu S. 407. Zu dem Briefe Luthers an Balthasar Thüring, Pfarrer in Coburg, vom 14. August 1528 (Enders VI, 354f.), ist heranzuziehen der Melanchthons an Thüring, der

C. R. I, 861 abgedruckt ist und hier das Datum des 12. März 1527 trägt. Der Brief gehört aber sicher in das Jahr 1528, da Philipp Eberbach darin als Schulmeister in Coburg erscheint, was er erst im Juni 1527 wurde (Enders VI, 63). Melanchthon charakterisiert hier den Cellarius folgendermaßen: „qui diu in Bavaria concionatus est in oppido Benna [?]. Nunc propter Evangelium exulat."

2. Zu S. 408. Nach Enders IX, 377 [1] schlug Luther den Cellarius Ende 1533 für die durch Georg Beslers Resignation erledigte Propstei zu St. Sebald in Nürnberg vor.

3. Zu S. 409. Der Brief De Wette III, 183 f. steht auch C. R. III, 715 f. Vgl. auch 718 und 753 (Melanchthon empfiehlt den Cellarius nach Chemnitz).

4. Zu S. 410. Zu Cellarius' Amtsantritt in Dresden vergleiche den Brief des Cochläus an Johann Fabri, Bischof von Wien, Meißen, 24. Juni 1539: „pastor Trestensis, theologiae doctor [Peter Eisenberg], cum nollet novos acceptare ritus, depositus est, in locum eius receptus est Joannes Cellarius, qui aliquot annis Budissinae praedicavit et nuper alteram ex familia nobili de Girsdorff uxorem ibi duxit" (ZKG. XVIII, 294).

5. Dem Anhang zu dem Briefe des Anhaltischen Kanzlers Reibisch an Nikolaus Medler in Naumburg a. S. aus Regensburg vom 9. Mai 1541 (C. R. IV, 267) zufolge war Cellarius beim Regensburger Religionsgespräch anwesend. An demselben Tage stellte Melanchthon und die meisten anderen der in jenem Catalogus genannten Theologen dem Griechen Franziskus Magera ein empfehlendes Zeugnis aus (C. R. IV, Nr. 2221). Das ist derselbe, von dem in dem oben S. 412 abgedruckten Briefe Melanchthons an Cellarius die Rede ist. Cellarius fehlt unter den Unterzeichnern des Zeugnisses. Es drängt sich uns der Schluß auf, daß er am 9. Mai schon wieder abgereist war und Melanchthon ihm unseren Brief nachsandte.

6. Zu den in dem Briefe vorkommenden Etymologien vgl. noch C. R. III, 1090. X 562 (1540!).

Rezensionen.

1.

Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. 2. Band: Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Von **Gustav Ecke**, D. und Prof. der Theologie an der Universität Bonn. Berlin, Reuther und Reichard 1904, XII u. 433 S.

Nachdem der erste Band dieses Werks eine Darstellung der von A. Ritschl ausgegangenen theologischen Bewegung und eine Beurteilung ihres Werts gegeben hat — vgl. dessen Besprechung in Jahrgang 1899 dieser Zeitschr. S. 468—480 —, führt uns der im vorigen Jahre erschienene zweite Band anscheinend auf ein völlig anderes Gebiet. Er ist im wesentlichen eine Schilderung der Bedeutung, welche die (überwiegend vom Pietismus getragene) „Erweckung" für das kirchliche Leben des 19. Jahrhunderts gehabt hat. Die Darstellung geht dabei so vielfach in das Detail der Zeit- und Lokalgeschichte ein, daß sie wie eine ohne dogmatischen Zweck unternommene kirchengeschichtliche Arbeit erscheinen kann. Allein bei genauerem Zusehen verbergen sich doch die Fäden nicht, welche die Ausführungen des 2. Bandes mit der Absicht des ersten verbinden. Es ist dem Verf. darum zu tun, Ritschls Urteil über den hemmenden und auflösenden Einfluß der Orthodoxie und des Pietismus auf das kirchliche Leben zu entkräften, und namentlich in dem letzteren einen Typus der Frömmigkeit nachzuweisen, der seine Lebenskraft und Fruchtbarkeit überzeugend genug dargetan habe, um durch keine theoretische Verurteilung getroffen werden zu können. Ist auch die Zusammenfassung des Ergebnisses dem noch ausstehenden Schlußband vorbehalten, so ist sie doch schon im Eingang und Schlußwort des 2. Bandes hinlänglich vorbereitet, um den Plan des Verf. erkennen zu lassen.

Der 1. Abschnitt, „Praktisch-kirchliche Ausgangspunkte in der Theologie Ritschls und seiner Schüler“, hebt zunächst anerkennend hervor, daß Ritschl den engen Zusammenhang von theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis kräftig betone und im Unterschied von Schleiermacher an der hohen Bedeutung der Volkskirche festhalte. Ecke vermißt aber an seiner Arbeit die volle Beachtung und Aneignung der im Gemeindeleben wirksamen religiösen Schätze und beanstandet insbesondere Ritschls hartes Urteil über die Schuld der orthodoxen Unterweisung an der Unkirchlichkeit der Massen und über die zersetzende und das Sektenwesen fördernde Wirkung des Pietismus. Er zeigt dann am Beispiel H. Wicherns, wie dieser bei mannigfach verwandten Ausgangs- und Zielpunkten doch bezüglich der modernen Orthodoxie, der kirchlichen Sitte und der religiösen Positionen des Pietismus zu einem wesentlich anerkennenderen Urteil gelangt sei. Den Grund dieser Differenz sieht Ecke in der Handhabung verschiedener Maßstäbe bei der Beurteilung der in der evangelischen Kirche vorhandenen und berechtigten Frömmigkeit.

Ein 2. Abschnitt behandelt „den gegenwärtigen Zerstörungsprozeß und seine geschichtlichen Ursachen“. Er bespricht zuerst die Symptome der Unkirchlichkeit in Stadt und Land und konstatiert die Erfolglosigkeit der Versuche des freisinnigen Protestantismus, durch Anpassung des Christentums an den Zeitgeist eine Rückkehr der Gebildeten zum kirchlichen Leben herbeizuführen. Der These Ritschls, daß die seit 1850 einsetzende Reaktion das kirchliche Interesse geschädigt habe, wird die Tatsache entgegengestellt, daß das Erlahmen desselben weit früher beginne, nämlich mit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts (S. 75), nach anderen Zeugnissen schon um dessen Mitte (S. 72) oder an seinem Anfang (S. 86). Ecke glaubt daraus schließen zu dürfen, daß es vielmehr der unheilvolle Einfluß der Aufklärung, namentlich die seichte und unlebendige rationalistische Predigt und die Würdelosigkeit und Pflichtvergessenheit der rationalistischen Pastoren gewesen sei, welche die Kirchen entvölkert habe. Daneben, wenn auch sehr in zweiter Linie, werden allerdings auch andere Motive politischer und ökonomischer Art namhaft gemacht (S. 92), sowie Fehler der kirchlichen Verwaltung, wie die Aufhebung kirchlicher Behörden und die Bildung zu großer Aufsichtsbezirke (S. 100). Auch die Ausbreitung des Sektenwesens wird schließlich auf die Unfähigkeit des Rationalismus zurückgeführt, das religiöse Verlangen der Kirchenglieder zu befriedigen. Aus diesen Feststellungen will jedoch der Verf. kein unbedingtes Verwerfungsurteil über den Rationalismus als wissenschaftliche Strömung hergeleitet sehen, auch will er nicht in Abrede stellen, daß es ernstere Männer dieser Richtung gegeben habe, die ihr Amt mit Treue und im Segen verwalteten (S. 95).

Um nun das Verdienst der pietistischen Erweckung um die Wiederbelebung der evangelischen Landeskirchen richtig abzuschätzen, handelt der 3. Abschnitt von den „Restbeständen altprotestantischen Staatskirchentums im religiösen Gemeindeleben der Gegenwart". Der Verf. möchte dem an überlieferter Lehre und Sitte festhaltenden Gewohnheitschristentum den inneren Wert nicht absprechen, weist aber doch auf einen dreifachen Mangel desselben hin, daß es nämlich keine selbständigen religiösen Persönlichkeiten zu bilden und das sittliche Leben nicht durchgreifend zu beeinflussen vermöge, sowie daß es dem modernen Unglauben gegenüber nur geringe Widerstandskraft beweise (S. 133). Wir stehen hier vor der Tatsache einer unvollkommenen Christianisierung der Massen, die sich in einem Dualismus von Religion und Sittlichkeit, einer Mischung von kirchlicher und volkstümlicher Moral, von christlicher und außerchristlicher Religiosität kundgibt (S. 163 f.). Geradezu verhängnisvoll müßte es darum sein, diese erst auf der Schwelle des Christentums stehenden Kirchenglieder nach Ritschls Forderung ohne weiteres als „Kinder Gottes" zu betrachten und zu behandeln (S. 147 f.).

Hat somit der Rationalismus das Erbe der Reformation großenteils preisgegeben und die gewohnheitsmäßige Kirchlichkeit nur unlebendige Reste desselben festgehalten, so beruht der Wiederaufbau des christlichen Gemeindelebens um so mehr auf der in einzelnen Persönlichkeiten und in bestimmten Kreisen neu erwachten selbständigen Frömmigkeit. Im 4. Abschnitt werden uns darum „Herrliche Erweisungen evangelischen Glaubens- und Liebeslebens im 19. Jahrhundert" vorgeführt. Daß der Blick des Verf. dabei nicht ausschließlich auf den Pietismus gerichtet ist, zeigt der Eingang des Abschnitts, in welchem christliche Charaktere von selbständiger Prägung geschildert werden, die jenem nicht zugerechnet werden können, wie Roon, Bismarck, K. Ritter, W. Roscher, L. Wiese u. a. Auch im Verlauf der Darstellung werden Männer wie Claus u. L. Harms, Löhe, Harleß, Ahlfeld, L. A. Petri, Vilmar u. a. mit genannt. Allein in der Hauptsache erhalten wir hier doch in kurzem Überblick eine Geschichte der pietistischen Erweckung in den verschiedenen deutschen Kirchengebieten, eine Charakteristik ihrer wichtigeren Herde und persönlichen Mittelpunkte. Was der Verf. hier zum Teil aus abgelegenen Quellen mit Sorgfalt zusammengetragen und mit Liebe gezeichnet hat, gibt seinem Buch einen bleibenden Wert auch für solche, die seinen Schlüssen aus diesem Material nicht oder nur mit Einschränkungen zustimmen können. Als Auswirkungen und Proben der aus dieser Erweckung stammenden Frömmigkeit werden sodann die Pflege religiöser Gemeinschaft, die verschiedenen Zweige kirchlicher Liebestätigkeit und die Heidenmission eingehender gewürdigt.

Ein Schlußwort stellt zusammenfassend die Tatsache fest, daß sich innerhalb der durch die Aufklärung verödeten Landeskirchen im Zusammen-

hang mit der Erweckung eine Neuschöpfung vollzieht, die sich in kleineren Kreisen konsolidiert, aber von hier aus ins Weite wirkt und einen folgenreichen Einfluß auf das kirchliche Gesamtleben gewinnt. Auch die Beteiligung der theologischen Fakultäten an diesem Prozeß der Neubelebung durch Männer wie Schleiermacher, Neander, Tholuck, Nitzsch, Harleß, Delitzsch, Beck u. a. wird nicht vergessen. Bemerkenswert ist endlich noch der Hinweis darauf, daß im kirchlichen Leben wie in der theologischen Wissenschaft des 19. Jahrh. neben dem Pietismus ein von ihm verschiedener Typus der Frömmigkeit hervortrete, der seine Vorbilder in dem religiösen und nationalen Aufschwung der Befreiungskriege habe und zu der Mannigfaltigkeit deutsch-evangelischer Lebensgestaltung einen eigentümlichen und wertvollen Beitrag liefere (S. 414 f.).

Schon diese letzte Bemerkung zeigt, daß man dem Verf. Unrecht tut, wenn man in dem Buch eine einseitige Verherrlichung des Pietismus und eine Zurücknahme der in manchen Punkten anerkennenden Beurteilung der Ritschlschen Theologie, die der 1. Band vertreten hatte, finden wollte. (Vgl. den Aufsatz Thikötters in den Deutsch-evang. Blättern 1904 S. 325 ff. und die Entgegnung Eckes ebendas. S. 496 ff.) So warm Ecke hier wie dort für das Recht und Verdienst des Pietismus auf dem Boden der evangelischen Kirche eintritt, so wenig bestreitet er die Berechtigung einer anders gearteten, weiter orientierten und mehr willensmäßigen Frömmigkeit, als deren Vertreter namentlich Wichern mit unverkennbarer Sympathie gezeichnet ist. Vielleicht aber wäre dieses Mißverständnis abgeschnitten worden, wenn als die Quelle der religiösen Neubelebung der deutschen Landeskirchen nicht bloß die dem Pietismus zugehörige „Erweckung", sondern auch die neue Vertiefung in die Schätze der Reformation — man denke an Cl. Harms, Harleß und Löhe — und in die originale Gedankenwelt der Heiligen Schrift — man denke an J. T. Beck und J. Chr. K. Hofmann — genannt worden wäre.

Mit größerem Recht ist dagegen von Thikötter das etwas summarische und unzureichend begründete Urteil Eckes über die kirchenzerstörende Wirkung des Rationalismus in Anspruch genommen worden. Hier hat sich der Verf. allzu ausschließlich an eine einzelne Richtung des religiösen Lebens gehalten, die zwar gewiß eine Abwendung von der kirchlichen Lehre und Sitte bezeichnet, aber sie durchaus nicht allein verschuldet hat. Schon die oben herausgehobenen widersprechenden Angaben über den Beginn des kirchlichen Verfalls hätten zur Vorsicht mahnen müssen. Sollte der Rationalismus diesen Verfall verursacht haben, dann wäre damit nur dessen Datierung von den 70er und 80er Jahren des 18. Jahrhunderts an (S. 75) vereinbar. Führen aber andere die zunehmende Unkirchlichkeit bis in die Mitte oder gar in den Anfang des 18. Jahrhunderts zurück, so kann die Ursache

nicht in der Herrschaft rationalistischer Predigt gesucht werden. Auch der Kirchenhistoriker darf das religiöse Leben nicht wie eine Insel im Meer des geschichtlichen Lebens betrachten; er muß sich den Blick für die größeren Zusammenhänge offen halten, in die es verflochten ist. Nur so entgeht er der Gefahr einer Überschätzung der theologischen Einflüsse auf die Gestaltung des religiösen Volkslebens. In Wirklichkeit zeigt das ganze 18. Jahrhundert eine langsam aber stetig wachsende Entfremdung von der früher herrschenden autoritativ-kirchlichen Gestalt des öffentlichen Lebens. An dieser Emanzipation von der kirchlichen Autorität ist nicht bloß die Aufklärung, sondern in seiner Weise auch der Pietismus beteiligt. Stützen sich die einen auf das Selbstdenken und auf die Kräfte eigener praktischer Gestaltung, so will der Pietismus es wenigstens selbst fühlen, was ihm als kirchliche Lehrvorschrift entgegentritt. Und wer in diesem pietistischen Verlangen das Werden einer selbständigen Religiosität sieht, der darf auch in dem Selbstdenken der Rationalisten einen der Wege erkennen, auf denen eine eigene Überzeugung erstrebt wird. Die Gefahr, unkirchlich zu werden, war in beiden Fällen wesentlich dieselbe und sie ist von Pietisten wie von Rationalisten nur durch weise und selbstverleugnende Würdigung des Segens einer umfassenden christlichen Gemeinschaft überwunden worden. Auch das Verdienst um den Zusammenhalt der bestehenden Gemeinden dürfte auf beiden Seiten nicht so ungleich sein; denn so gut wie der rationalistische konnte auch der pietistische Prediger in die Lage kommen, einen Teil der Gemeinde durch seine Verkündigung abzustoßen, während ein anderer Teil in ihr die gesuchte Förderung fand. Wir glauben darum, daß eine kirchengeschichtliche Untersuchung, die weniger darauf ausgeht, den kirchlichen Richtungen eine bestimmte Zensur zu erteilen als die treibenden Kräfte der ganzen geistigen Bewegung klarzustellen, das über den Rationalismus ausgesprochene allgemeine Urteil noch weit mehr einzuschränken haben wird, als der Verf. S. 95 selbst getan hat. Auch möchte ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß einige der stärksten Urteile über die zerstörenden Wirkungen des deutschen Rationalismus von amerikanischen Beurteilern übernommen sind, die hier doch wohl nicht als kompetente Richter gelten können (S. 67. 113 ff.).

Mit diesen Ausstellungen möchte ich jedoch den Eindruck nicht verwischen, daß wir es in Eckes Buch mit einer vielfach ansprechenden und anregenden Arbeit zu tun haben. Ansprechend ist sie schon durch den Hinweis auf die Fülle religiöser Charaktergestalten, welche die Geschichte der deutschen evangelischen Kirche im vorigen Jahrhundert aufweist und deren Gedächtnis hier erneuert wird. Anregend erscheint sie mir besonders durch das Bestreben, die Erörterung dogmatischer und ethischer Fragen mit dem Blick auf das kirchliche Leben zu verbinden. Begriffe, die allzuoft in unfruchtbarer Abstraktion behandelt werden,

wie Bekehrung, Heiligung, christliche Erziehung und volksmäßige Sitte, treten hier in eine neue und fruchtbare, weil unmittelbar praktische Beleuchtung. Es kann der systematischen Theologie nichts schaden, wenn sie nicht bloß wie bisher üblich, in Verbindung mit Exegese oder Dogmengeschichte, sondern auch im Zusammenhang mit christlicher Kirchen- und Volkskunde betrieben wird.

Der Weg freilich, der von solcher Betrachtung der kirchlichen Lebenserscheinungen zu probehaltigen systematischen Erkenntnissen führt, scheint mir von manchen Schwierigkeiten umgeben. Denn schließlich kann über Recht und Unrecht einer bestimmten Lehre und Praxis doch nicht ihre empirisch konstatierbare Lebenskraft und Fruchtbarkeit, sondern nur ihre Übereinstimmung mit der maßgebenden Gestalt des neutestamentlichen Christentums und ihre Vereinbarkeit mit der in der Reformation erreichten Stufe christlicher Lebensanschauung entscheiden. An diesem Maßstab wird darum auch zuletzt die Berechtigung der pietistischen Form evangelischer Frömmigkeit und Lebensgestaltung zu messen sein. Inwieweit der Verfasser dieser Forderung zustimmt und gerecht wird, darüber wird erst der Schlußband seiner Arbeit ein abschließendes Urteil ermöglichen.

Leipzig. **O. Kirn.**

2.

Walther Groskopf, Pastor in Harzgerode, **Das Christenleben in Wort und Tat.** Beispielsammlung zum Gebrauche in Kirche, Schule und Haus ausgewählt. Dessau, Buchhandlung des evangelischen Vereinshauses, 1903. VI u. 170 S. 8. Preis: brochiert 2 ℳ.

Wie obige Jahreszahl zeigt, kommt die nachfolgende Anzeige etwas spät. Ich hatte sie deshalb schon ad acta legen wollen. Aber es ließ mich nicht los — ich muß und möchte dazu helfen, daß dieses Buch, das mir viel Erquickung und Erbauung gebracht hat, in möglichst weiten Kreisen Eingang finde. Wie Casparis allbekanntes „Geistliches und Weltliches“ nach dem Inhalte des Lutherschen Katechismus, so sind hier zirka 800 kürzere und längere Aussprüche unter die Rubriken einer

populären Dogmatik resp. Ethik verteilt. Der erste Hauptteil (S. 1—27) behandelt „Die Grundlagen des Christenlebens", der zweite den Heilsbesitz des Christen, und zwar a) das Werden im Glauben (S. 28—82), b) die Bewährung des Glaubens im Leben des einzelnen und im Gemeinschaftsleben (S. 83—157), endlich c) die Zukunft des Glaubens (S. 158—170). Dieser letztere Teil (Tod und letzte Dinge) könnte wohl eine erhebliche Erweiterung vertragen.

Die zirka 800 Aussprüche verteilen sich auf zirka 130 Autoritäten, zu denen noch 8 Anonymi (in Sprichwörtern usw.) kommen. Ein reichliches Drittel des gesamten Stoffes ist, wie begreiflich, Predigtsammlungen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entnommen. So ist Kögel nicht weniger als 80 mal vertreten, Kaiser („für Zeit und Ewigkeit", „zur Heiligung des Sonntags", „Bergpredigt") 39 mal, Ahlfeld (mit Einschluß einiger Stellen aus seinen sonstigen erbaulichen Schriften) 45 mal, Stöcker 30, Pank 26, Baur („Christus und die Gemeinde", „Geschichtsbilder") 21, Heinr. Hoffmann in Halle („Unterm Kreuz", „Kreuz und Krone" 20, Keller („Menschenfragen" usw.) 18, Gerok 16, Dryander und Frommel je 12, Faber („Licht und Heil") 10, Conrad („Evangelische Zeugnisse", „Vaterunser") 8, Luthardt 5, Loofs 4 mal. Nächst den Predigten haben natürlich die Erbauungs- und volkstümlich christlichen Schriftsteller reiche Ausbeute ergeben. Von ihnen ist Funcke 48 mal zitiert (aus „Tägliche Andachten, Verwandlungen, Seelenpflege, Evangelische Bilder, Brot und Schwert, Christliche Fragezeichen, Reisebilder, Welt des Glaubens"), Rothes „Stille Stunden" 42 mal, außerdem vereinzelt Tholuck („Lebenszeichen"), Wichern, Rogge („Charakterbilder"), Zinzendorf, Bengel, Nitzsch u. a. Von sonstigen Theologen erscheinen neben einigen Kirchenvätern (Augustin 7 mal, Cyprian, Chrysostomus) und Anselm von Canterbury vor allem Luther (mit Einrechnung von 25 Stellen aus Köstlins Lutherbiographie und 9 Stellen aus Matthesius' Leben Luthers) 59 mal und Melanchthon (2 mal). Von Ausländern treten uns Pascal (Pensées) 20 mal, Vinet 19, Spurgeon 14, Beecher 11 mal, vereinzelt auch Baco von Verulam, Carlyle, Columbus, Moody entgegen. Auch Katholiken fehlen nicht; Rosegger („Mein Himmelreich") kommt sogar 10 mal zum Wort, außerdem Ludwig Richter und Döllinger. Von den deutschen Klassikern ist Goethe durch 32 Aussprüche (meist nach Eckermann) vertreten, dagegen Lessing, Wieland, Herder, Schiller nur durch vereinzelte Sätze. Wie den letztgenannten hätte ich besonders auch Matthias Claudius, der durch vier Worte vertreten ist, öfter zu begegnen gewünscht. Aus der Zahl der großen Naturforscher lassen sich Kepler, Linné, Alexander von Humboldt und Liebig vernehmen.

Eine ganz besondere Hervorhebung verdienen endlich noch die Beiträge aus dem Munde dreier Hohenzollernfürsten, nämlich Friedrichs II.,

Friedrich Wilhelms III. (nebst der Königin Luise) und Wilhelms I. In betreff Friedrichs II. erinnert der Verfasser sehr mit Fug, daß die vielzitierte Randbemerkung „In meinem Land soll ein jeder nach seiner Fasson selig werden“, meist in einem Sinne verwertet wird, der dem geschichtlichen Anlaß und somit auch der Absicht des großen Königs nicht völlig entspricht. Es handelte sich darum, evangelische Kinder in einer katholischen Stadt vor dem zwangsweisen Besuch der katholischen Schule zu schützen. Die Randbemerkung des Königs bedeutete also die Zustimmung zu der von den Beteiligten erbetenen Errichtung einer evangelischen Schule. — Sehr wohltuend berührt auch der energische Protest des Königs (S. 142) gegen einen Feldprediger, der in seiner Gegenwart ein Kind „im Namen Friedrichs des Großen“ Friedrich taufen will. „Halt, Priester“, fährt ihn der König an, „Er ist ein Narr. Auf meinen Namen will er das Kind taufen? Was hat es denn, wenn ich gestorben bin? Taufe er nach kirchlicher Vorschrift oder ich lasse einen anderen holen!“

Die 15 Aussprüche Friedrich Wilhelms III. und der Königin Luise (fast alle nach dem bekannten Werke von Eylert) wirken ergreifend als Zeugnisse aufrichtiger Beugung unter die Hand Gottes im Unglück und innigen Verlangens nach dem Troste, der von Gott kommt. Aber fast noch ergreifender wirken die ebenso zahlreichen Äußerungen Wilhelms I. (meist nach dem bekannten Werke von Schneider, einiges auch nach Göbel und Wiermann), in denen inmitten beispielloser äußerer Erfolge, auf der Höhe der Macht und des Ruhmes die kindliche Herzensfrömmigkeit und ungeschminkte Demut des greisen Fürsten einen herrlichen Ausdruck findet. Neben manchen allbekannten Zeugnissen dieser Art werden auch einige minder bekannte, aber nicht weniger erquickliche mitgeteilt. So weigerte er sich 1866, in sein Aquarellenalbum, das geschichtliche Denkwürdigkeiten aus seinem Leben enthielt, das Zimmer im Schloß zu Nikolsburg, wo über den Frieden verhandelt worden war, oder auch die Überbringung einiger eroberter Fahnen in sein Zimmer zu Horitz malen zu lassen: „Ich will nichts in meinem Album haben, was später einmal wie eine Demütigung des Feindes gedeutet werden könnte.“ In demselben Jahre ist es ihm (S. 111 f.) ein großes Anliegen, daß in der Presse recht ausdrücklich darauf hingewiesen werde, wie sein Bruder das alles auch schon gewollt und erstrebt habe, was gegenwärtig errungen worden war. „Das müssen Sie den Leuten sagen“, wies er seinen Vertrauten, Hofrat Schneider, an, „gerade jetzt sagen, damit sie nicht vergessen, was sie meinem Bruder schuldig sind.“ Und als ihm (S. 135), gleichfalls 1866, der Besuch einer Festvorstellung im Prager Theater nahegelegt wird, weil dies einen guten Eindruck machen würde, da antwortet er: „Wer so viele seiner braven Soldaten tot und verwundet gesehen, wie ich, der kann in kein Theater gehen!“

Wie vorbildlich tritt uns endlich auch der eiserne Kanzler in den mannigfachen Bezeugungen eines tiefgewurzelten Glaubens und wahrhaft evangelischer Gesinnung entgegen! Es ist doch etwas großes, wenn einem Manne von seiner Art und seinen Erfolgen nachgerühmt werden kann (S. 67): „Die Innigkeit seiner Fürbitte steigert sich von seiner Verlobung an ständig." Welche Glaubensgewißheit spricht (S. 81 f.) aus dem herrlichen Trostbrief an seinen Schwager, nachdem (1861) ein Sohn desselben verunglückt war, welches erhabene Pflichtbewußtsein aus dem Briefe an Roon (S. 118) vom 20. November 1873! Ganz köstlich ist auch der Neujahrsgruß an den König von 1864 (S. 60 f.); ein mannhaftes evangelisches Bekenntnis enthält die Anklage (S. 147) gegen die Konservativen, daß sie „der Politik das Evangelium untergeordnet haben" in einer Herrenhausrede vom April 1875. Dasselbe gilt von dem schönen Wort (S. 149) im Reichstage vom 14. Mai 1872: „Ich habe dem Herrn Vorredner als evangelischer Christ noch zu sagen: wenn er glaubt, daß die Trennung der evangelischen Kirche vom Staate für die evangelische Kirche tödlich sei, so muß ich ihm entgegnen, daß ihm zu meinem Bedauern der wahre Begriff des Evangeliums noch nicht aufgegangen ist." Einen würdigen Beschluß machen die letzten Worte des großen Mannes (S. 162): „Lieber Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben und nimm mich auf in dein himmlisches Reich!"

Die vorstehenden Auszüge werden es nun von selbst verständlich machen, wenn ich zum Schluß in der Hoffnung auf weitere Auflagen des schönen Buches einige Wünsche äußere. Auffällig ist, daß neben dem Sachregister und dem Register der Bibelstellen nicht auch ein Verzeichnis der Personen gegeben wird, von denen Aussprüche mitgeteilt werden. Dies ist jedoch nebensächlich gegenüber dem anderen Wunsch, daß alle Proben von — sagen wir kurz: Traktätchenstil getilgt werden. Zum Glück findet sich dergleichen nur ganz selten. Ich rechne dahin das Gespräch zwischen der Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg und ihrem Gemahl an einem Wintertage 1611 (Luise Henriette ist im November 1627 geboren!), nachdem erstere soeben ihr Lied „Jesus meine Zuversicht" niedergeschrieben hatte. Bekanntlich ist es sehr umstritten, ob die Kurfürstin das Lied überhaupt gedichtet hat (und dann jedenfalls nur holländisch!); über Ort und Zeit aber weiß niemand etwas, und eben darum kann jenes Gespräch nur in die Kategorie der erbaulichen Erfindungen gehören. Dasselbe möchte ich in aller Bescheidenheit von dem Diktum behaupten, mit welchem die heidnischen Zuhörer (gleich mehrere?) eines Missionars die Auslegung von Joh. 3, 16 unterbrechen: „Ist das wahr? Und du kannst das sagen ohne Tränen in den Augen! Also hat Gott die Welt geliebt!?"

Ein weiteres Desiderium gilt der Vermeidung alles Burlesken, sofern es zu dem tiefen Ernst des ganzen Buches in einem, wenn nicht ver-

letzenden, so doch unangenehmen Gegensatz steht. Der Verfasser hat wohlweislich auf den Titel gesetzt: „Zum Gebrauche in Kirche, Schule und Haus" und seine Meinung war dabei gewiß nicht, daß man alles an allen drei Stellen verwerten könne, sondern daß es dem geistlichen Takt des einzelnen überlassen bleiben müsse, was er für die Kanzel (wo das Geschichtenerzählen bekanntlich seine besonderen Gefahren hat), das Katheder und das Haus geeignet finden wolle. Nun hat Schreiber dieses für „christlichen Humor" ein volles Verständnis und hat sich daher an zahlreichen Proben eines solchen, z. B. aus Fundes Schriften, herzlich erfreut. Aber die Pointe der Erzählung von dem Berliner frommen Schmied (S. 50), der in leichten Krankheitsfällen zum Berliner Gesangbuch greift, in schweren aber zu dem „alten, kernigen" Gesangbuch von Porst, ist mir, noch dazu unter der Überschrift „Voller Glaube" unverständlich. Ich kann einfach nur eine Burleske darin finden, die nicht ganz eines höhnischen Beigeschmackes entbehrt. Möglich, daß in der Predigt Panks, der sie entstammt, die Pointe verständlicher ist. Ganz unverständlich ist mir auch unter der Rubrik „Die Versöhnlichkeit" das Diktum der alten Öbstlerin (S. 130), die in Berlin (!) nichts vom Siebenjährigen Kriege gemerkt hat und dies gegenüber Friedrich dem Großen mit einem „Pack schlägt sich, Pack verträgt sich!" entschuldigt.

Endlich: einige Aussprüche bedürfen unbedingt eines erläuternden, den Leser zurechtweisenden Wortes, wenn sie nicht zu bedenklichen Mißverständnissen Anlaß geben sollen. Ich meine Worte, wie das Luthers (S. 50) zu dem Pfarrer Musa von Rochlitz, der ihm geklagt hat, er könne selbst nicht glauben, was er anderen predige. Darauf Luther: „Gott sei Lob und Dank, daß es anderen Leuten auch so gehet; ich meinte, mir wäre allein also!" Die Überschrift „Zeitige Glaubensschwäche" reicht nicht aus, dieses Wort vor einer äußerst bösartigen Ausbeutung zu schützen. Und wie soll man den Bericht auf S. 95, Zeile 5 ff. anders verstehen, als daß die wirksamste Ermahnung zur Pflichttreue in der Drohung mit dem Galgen besteht? Nicht allzu viele Leser dürften auch ohne Anleitung zu dem Schlußwort des ganzen Buches „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes" (Ötinger) die rechte Stellung finden.

Doch genug mit diesen Ausstellungen, zumal sie im Vergleich mit der überreichen Fülle des Unanfechtbaren doch nur wenige Stellen betreffen. Wenn ich nun schließlich noch anmerke, daß S. 4, Z. 16 Erbebens statt Erhebens, S. 49, Z. 4 inf. geschmeckt statt geschmückt, S. 52, Z. 5 Theologe statt Theologie, S. 60, Z. 19 nicht wahr statt war zu lesen ist, so mag der Herr Verfasser auch daraus ersehen, mit welcher Aufmerksamkeit, ja Spannung ich den Inhalt verfolgt habe.

Halle a. S. **E. Kautzsch.**

3.

Frohnmeyer, Schulrat Dr., und Dr. **J. Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde.** Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund bearbeitet von .... 501 Abbildungen mit erläuterndem Text. Stuttgart, Theodor Benzinger, 1905. 188 S. gr. 4. geb. 7,20 ℳ.

Mit aufrichtigem Vergnügen bringen wir dieses neueste Werk zur Bibelkunde, eine wahre Fundgrube der vielseitigsten Belehrung, zur Anzeige. Die ersten vier Hauptteile (S. 1—165) stammen von Dr. J. Benzinger, der sich bereits durch seine treffliche „Hebräische Archäologie" (Freiburg und Leipzig 1894), sowie durch seine Kommentare über die Bücher der Könige (1899) und der Chronik (1901) als einen gründlichen Kenner der alttestamentlichen Disziplinen ausgewiesen hat. Der an erster Stelle auf dem Titel genannte Schulrat Frohnmeyer hat den 5. Abschnitt (S. 166—188: Zur biblischen Naturgeschichte) beigesteuert.

Den Reigen eröffnen (S. 1—84) 120 Abbildungen „Zur biblischen Geographie", von denen 5 auf Ägypten, 7 auf die Sinaihalbinsel, 73 auf Palästina, 10 auf Syrien, 10 auf Babylonien und Assyrien, 15 auf die Stätten der apostolischen Wirksamkeit entfallen; 12 Seiten füllt der den Bildern vorausgeschickte erläuternde Text. Den Landschaftsbildern liegen natürlich fast ausnahmslos neuere und neueste Photographien zugrunde. Sie sind nicht alle von gleicher Schärfe und in manchen Fällen (wie z. B. bei Nazareth) macht die Ortslage die Aufnahme eines Gesamtbildes unmöglich. Die allermeisten aber geben, wie Schreiber dieses aus wiederholter eigener Anschauung bezeugen kann, anschauliche und ansprechende Bilder von der gegenwärtigen Beschaffenheit der heiligen Stätten. Um so mehr würde ich für meine Person gern auf einige „Rekonstruktionen" verzichten, die der Natur der Sache nach doch nur Phantasiebilder bieten können. So stehe ich den hängenden Gärten Nebukadnezars (S. 74) äußerst skeptisch gegenüber und noch mehr den Schickschen Rekonstruktionen des jüdischen Tempels. Im Modell (denn dieses ist hier abgebildet) nimmt sich das ja ganz hübsch aus; der Widerspruch mit der wirklichen Überlieferung ergibt sich aber sofort für einen jeden, der Benzingers eigenen Grundriß und die Seitenansicht des Salomonischen Tempels auf S. 122 vergleicht. Auch das muß gefragt werden, ob die Bilder von der Stiftshütte (samt dem Text auf S. 114f.) nicht zu der Meinung verführen müssen, als habe man es bei dieser Verleiblichung eines kultischen Midrasch ebenso mit Geschichte zu tun, wie bei dem Salomonischen Tempel.

Eine ganz treffliche Auswahl bieten die 112 Bilder des zweiten Abschnittes „Zur Geschichte Israels" auf S. 85—113. Davon sind nahezu 40 den ägyptischen, assyrisch-babylonischen, persischen und griechischen Denkmälern entnommen; natürlich fehlen auch die Mesa- und Siloahinschrift, sowie die wichtigsten Münzen und die Köpfe der römischen Kaiser nicht. Die Reproduktionen sind in diesem Teile allermeist ganz vortrefflich, und dasselbe gilt fast durchweg auch von den 54 Abbildungen „Zum Kultus". 24 derselben beziehen sich auf die jüdischen Kultstätten, die übrigen auf instruktive Parallelen aus dem Bereich des ägyptischen, kanaanitischen, assyrischen und griechischen Kultus.

Die bunteste Mischung stellt der Abschnitt IV: „Das Alltagsleben der alten Israeliten" dar (S. 133—165). Die 113 Abbildungen bringen keineswegs nur archäologische Funde, sondern vieles ganz Moderne an Wohnungen, Kleidern, Schmucksachen und Geräten allerart, in der Voraussetzung, daß sehr vieles durch die Jahrtausende hindurch immer die gleiche Gestalt gehabt hat. So werden nacheinander Wohnung, Nahrung, Hausgeräte, Kleidung, Schmuck, Landwirtschaft, Handwerke, Schrift, Geldgewicht, Gräber, Bauten, Musik und Krieg in alten und neuen Bildern vorgeführt. Abschnitt V endlich, „Zur biblischen Naturgeschichte" (S. 166—188) behandelt in 45 Abbildungen die Tierwelt, in 57 die Pflanzenwelt. Die letztere ist, soweit dies ohne Kolorierung möglich war, recht anschaulich dargestellt; dagegen lassen die Holzschnitte zur Fauna vielfach sehr zu wünschen übrig. Dies wird der — nach Ausweis des Textes S. 166 ff. gewiß durchaus sachkundige — Bearbeiter dieses Abschnittes wohl selbst nicht in Abrede stellen und für die zweite Auflage auf einen wenigstens teilweisen Ersatz bedacht sein; doch soll diese Ausstellung dem Wert des ganzen durchaus keinen Abbruch tun. — Inbetreff des Textes, der jedem Abschnitt vorausgeschickt ist (12, 8, 4, 8, 9 Seiten), können wir nur den S. III ausgesprochenen Grundsatz billigen, wonach er „nicht in selbständiger und erschöpfender Weise die einzelnen fachwissenschaftlichen Gebiete behandeln, sondern nur das Bild verständlich machen, seine Bedeutung für den fraglichen Gegenstand kurz aufzeigen, von Bild zu Bild eine Brücke schlagen und so die Einheit des scheinbar disparaten Materials herstellen will". Auch diese Aufgabe haben die Herausgeber, soweit es in solcher Kürze möglich war, sehr ansprechend gelöst, und das ganze Werk sei darum nochmals der Beachtung weitester Kreise warm empfohlen.

Halle a. S. **E. Kautzsch.**

Inhalt des Jahrganges 1905.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum . . . 1
2. Clemen, Die Bleitafeln von Granada 41
3. Poßner, Die Verwendung der Eisenacher alttestamentlichen Perikopen in der Predigt 80
4. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg und im Ortslande Franken 128
5. Brederek, Das Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ und seine Lesarten 137

Gedanken und Bemerkungen.

1. Müller, Einige Konjekturen zu Ezechiel und den Psalmen . . . 158

Rezensionen.

1. Boehmer, Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen und Antworten für Bibelfreunde; rez. von Kautzsch 160

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Kirchner, Subjekt und Wesen der Sündenvergebung, besonders auf der frühesten Religionsstufe Israels 163
2. Heinrici, Die neuen Herrensprüche 188
3. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg 211
4. Clemen, Schleiermachers Vorlesung über theologische Enzyklopädie 226
5. Daxer, Wilhelm Wundts Philosophie und die Religion 246

Gedanken und Bemerkungen.

1. Soltau, Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes 302

Rezensionen.

1. André, Les apocryphes de l'ancien testament; rez. von G. Ficker 316

Miszellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1904 320

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Rothstein, Amos und seine Stellung innerhalb des israelitischen Prophetismus 323
2. Preuschen, Zur Lebensgeschichte des Origenes 359
3. Clemen, Melanchthoniana 395
4. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg 414
5. Traub, Zur dogmatischen Methodenlehre. 425

Gedanken und Bemerkungen.

1. Jaspis, Zur Erklärung der Schriftstellen Exod. 3, 21. 22; 11, 2; 12, 35. 36 453
2. Plath, Der neutestamentliche Weheruf über Jerusalem 455
3. Heitmüller, Noch einmal „Sakrament und Symbol im Urchristentum“. 461

Rezensionen.

1. Hastings and Selbie, A Dictionary of the Bible, Extra Volume; rez. von Kautzsch 465
2. Butler, The Lausiac history of Palladius; rez. von Leipoldt 471
3. Goetz, Die Quellen zur Geschichte des heiligen Franz von Assisi; rez. von Ficker 473

Mizellen.

Karl Schwarz-Stiftung 477

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Kieser, Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik 479
2. Soltau, Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs. 521
3. Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium . 563
4. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg. 603

Gedanken und Bemerkungen.

1. Clemen, C., Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes. 619
2. Clemen, O., Nachtrag zu dem Briefe Melanchthons an Johann Cellarius S. 401 ff. 628

Rezensionen.

1. Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart; rez. von O. Kirn 630
2. Groskopf, Das Christenleben; rez. von E. Kautzsch 635
3. Frohnmeyer und Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde; rez. von E. Kautzsch 640

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. Kieser, Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik . . . 479
2. Soltau, Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs 521
3. Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium . 563
4. Berbig, Akten zur Reformationsgeschichte in Coburg 603

Gedanken und Bemerkungen.

1. Clemen, C., Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes . . . 619
2. Clemen, O., Nachtrag zu dem Briefe Melanchthons an Johann Cellarius S. 401 ff. 628

Rezensionen.

1. Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart; rez. von O. Kirn 630
2. Groskopf, Das Christenleben; rez. von E. Kautzsch 635
3. Frohnmeyer und Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde; rez. von E. Kautzsch 640

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.